UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00260213 4

B
2948
E3
1911
c.1
ROBA

DIE PARTEIUNG DER PHILOSOPHIE

STUDIEN WIDER HEGEL UND DIE KANTIANER

10050471500

VON

DR. HANS EHRENBERG

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

LEIPZIG 1911

VERLAG VON FELIX MEINER

PRECAT

A20186

DIE PARTEIUNG DER PHILOSOPHIE

STUDIEN WIDER HEGEL UND DIE KANTIANER

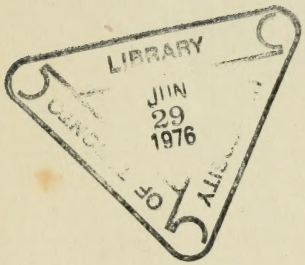
VON

DR. HANS EHRENBERG

PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

LEIPZIG 1911

VERLAG VON FELIX MEINER



Druck von C. Grumbach in Leipzig

Vorwort

Wohl glaube ich, daß wir zur Zeit rüstig ausschreiten; auch aus vielfältigen Kombinationen sondert sich endlich ein Neues ab; der weitgreifendste Gegensatz der Richtungen baut die Synthese auf. Der Gegensatz ist da: *Kantianismus — Hegelianismus!* noch ist es so, daß die einen sagen, was die anderen nicht hören, und hören, was die anderen nicht sagen. Um beide hören zu können, muß man ein dritter sein, zugleich ein solcher, der den Gegensatz der beiden Denkweisen im eigenen Denken durchgekämpft hat. Die bloße Absicht zur *Synthese* ist allerdings nirgends so zwecklos als in der Philosophie, ihre Ausführung dagegen nirgends so fruchtbar. Die Synthese begann für uns mit dem Augenblick, in welchem sich uns der Gegensatz der Parteien verschob und wir selber aus ihm ausschieden; damals sahen wir die Aufgabe vor uns, deren Lösung jetzt versucht wird, die Aufgabe, den eigenen Standpunkt über dem gegenseitigen Morde der feindlichen Parteien aufzurichten. Aber die Aufgabe war noch unlösbar; noch fehlte dem neueren Kantianismus die greifbare Außenseite, wie sie für die Auseinandersetzung Bedingung ist; unfruchtbare Zeiten liegen hinter uns, in denen von den Widersachern des Kantianismus viel Kritisches gedacht wurde, das sich doch nicht zu äußern vermochte. Jetzt hat *Lasks* „Logik der Philosophie" das Fehlende ersetzt, und die Lücken, welche zwischen den verschiedenen Teilen der *neueren Kantianischen* Philosophie lagen, ausgefüllt. Und auch die geistige Person *Hegels* ist wieder in unserem Umkreise und reißt uns mächtig hin; aber die Tendenzen, in denen sie wirkt, sind entweder nicht schöpferisch oder liegen in der Richtung jenes synthetischen Weges, der im Folgenden betreten wird.

In dem Gegensatz von Hegelianismus und Kantianismus ist jener die historisch ältere Philosophie; denn der Kantianismus ist von Kant verschieden, ein selbständiges Gedankensystem; gedächten wir aber die gegenwärtig neue Strömung, auch die hier vorliegende Schrift, als Neu-Hegelianismus zu bezeichnen, so würde diese Benennung nur insoweit zutreffen, als die neue Richtung nur solche

Denkende einbegreifen kann, die einmal durch Hegel wahrhaft hindurchgegangen sind; im übrigen aber ist die Verwandtschaft zu gering, der Gegensatz zu groß, so daß die i. e. S. Hegelianer zu Nennenden es sich schon angelegen sein lassen werden, einem solchen Neu-Hegelianismus die Gemeinschaft mit dem großen Manne heftig abzustreiten. Auf jeden Fall ist in der vorliegenden Schrift unter Hegelianismus immer der Alt-Hegelianismus zu verstehen, der eben insofern auch ein Neu-Hegelianismus ist, als es ihn eben heute gibt — nicht lange geben wird.

Die These, die ich mit dieser Schrift, wenn ich von ihrem eigentlichen Inhalte absehe, aufstellen will, bestreitet die Möglichkeit einer isolierten Logik. „Logik ohne System" führt immer wieder zu „Logik ohne System"; denn eine isolierte Logik muß in Ermangelung von Grenzen gegen die nichtlogischen Disziplinen aus diesen Bestandteile in sich hineinziehen, die es ihr nachher unmöglich machen, zu solchen nichtlogischen Erkenntnissen zu gelangen, die von der Logik reinlich geschieden sind. Die Logik bleibt *Philosophie-Fragment* und läßt es bestenfalls zu einer Art *vergleichender Logik* kommen; ob nun in Gestalt der Hegelschen Entwicklungsphilosophie, bei der ein in der Anlage allerdings vorhandenes System durch die Logik erdrückt wird und für das „Resultat" sich ebenfalls Logik ohne System ergibt, oder in Gestalt des Kantianismus, bei dem das Schicksal Fragment zu bleiben am offenbarsten ist, und der sogar zeitweise die nichtlogischen Disziplinen als unwissenschaftliche Weltanschauungsphilosophie zu annullieren versucht hat. Die These, die ich aufstelle, ist daher am besten so vorzutragen, daß von der *innerlogischen* Frage ausgegangen wird, um bei ihrer Behandlung darzutun, wie man sich immer schneller dem *Metalogischen* zubewegt. Die Schrift führt daher dazu, daß die Stellung der Logik im philosophischen System untersucht wird; zwar auch diese Frage ist für das System nur Vorfrage, führt aber doch bis an dasselbe heran und ist überhaupt die einzige Vorfrage, die vor dem System gedacht sein muß, wenn sie auch durch dasselbe hinfällig werden wird: woraus sich ergibt, daß die Isolierte Logik sich an ihrem Bekämpfer, indem sie ihn in ihr eigenes Schicksal hineinreißt, rächt.

Heidelberg im Juni 1911

Inhalt

Seite

Einleitung: Die Absicht der Wissenschaftlichkeit . . . 1—4

1. Kapitel: Der Konflikt im innerlogischen Problem . . 5—52

Punkt I: Die Kategorie als Objekt der logischen Wissenschaft . . . . . 7—36

I — 7 [Hegel]
II — 16 [Geschichte des Neukantianismus]
III — 30 [Die eigene Ansicht]

Punkt II: Die Anwendung der Kategorie . . . . . 36—52

I — 36 [Hegel]
II — 39 [Geschichte des Neukantianismus]
III — 45 [Die eigene Ansicht]

2. Kapitel: Der Konflikt im Verhältnis von Logik und Philosophie . . . . . 53—129

Punkt III: Vernunft und Wirklichkeit . . . . . 55—79

I — 55 [Hegel]
II — 64 [Geschichte des Neukantianismus]
III — 75 [Die eigene Ansicht]

Punkt IV: Die Absolutheit . . . . . 80—98

I — 80 [Hegel]
II — 83 [Geschichte des Neukantianismus]
III — 95 [Die eigene Ansicht]

Punkt V: Die Stellung der Logik im System . . . . . 98—129

I — 98 [Hegel]
II — 103 [Geschichte des Neukantianismus]
III — 123 [Die eigene Ansicht]

Schluß: Neuschöpfung des dialektischen Prinzipes . . . 129—133

Einleitung

Die Idee, welche *Comte* über die Entwicklung der Wissenschaften ausgesprochen hat, — in den drei Stufen des mythologischen, metaphysischen und positiven Charakters — hatte ein Ausdruck dafür sein sollen, daß die *Philosophie* der Forderung der *Wissenschaftlichkeit* nie Genüge tun könne. Da jedoch Comtes Begriffe von der Philosophie selber angenommen wurden, so kam auch in sie das Verlangen nach einem für sie angeblich Unerreichbaren hinein; und darum litt sie für Jahrzehnte an einer unglücklichen Liebe zur Wissenschaftlichkeit. Aber die „Satzungen" eines einzelnen Geistes büßen an Kraft ein, nachdem sie als Satzungen erkannt sind; die Philosophie beginnt zu ahnen, daß die „metaphysische Entwicklungsstufe", welche in den Einzel-Wissenschaften als überwunden gelten kann, durchaus nicht das Schicksal der Metaphysik selber sein müsse; endlich durchdringt sie das Gefühl eigener Stärke, da sie erkennt, wie der Gewinn der Wissenschaftlichkeit, auf den die empirischen Wissenschaften pochen, erst von der Philosophie seine dauernde Prägung erfährt. Die Wissenschaftlichkeit wird ihr als ihre eigene Sache bewußt, und jetzt kann sie eine „neue Satzung" geben. Deshalb, weil es die erkenntnistheoretische Richtung ist, die dieses Bewußtsein der Wissenschaftlichkeit hervorbringt, deshalb, weil die Scheidung von wissenschaftlicher und Weltanschauungs-Philosophie eben von jener durchgeführt wird, ist ihr die Schöpfung der Philosophie als Wissenschaft zu danken. Nicht als ob der *Inhalt* der erkenntnistheoretischen Philosophie einen besonderen Gehalt an wissenschaftlicher Erkenntnis besäße, auch nicht als ob die ihr eigentümliche Nüchternheit, der ihr eigentümliche Sprachstil für ihren wissenschaftlichen Charakter spräche; aber in dem Sinne, daß der wahrhaft wissenschaftliche Inhalt dieser Richtung

die These der Wissenschaftlichkeit selbst sei, welche, da es in der Philosophie einzig und allein auf das, was Selbstbewußtseinsinhalt ist, ankommt, bereits als bloße These, wir können sogar sagen: gerade als bloße These von durchgreifender Bedeutung ist. Denn sie verwandelt den Geist, in dem geschaffen wird. Die Kraft der Bewußtheit ist unendlich und bewirkt mit der Wissenschaftlichkeitsthese, daß die Philosophie sich das Recht, sich als fertige Erkenntnis zu behaupten, abspricht und somit *forschende*, „positive" Wissenschaft wird. Demnach ist das Prinzip der Wissenschaftlichkeit, welches ein Wissen um das, was man tut, ist, bereits selber der Anfang der Verwissenschaftlichung, welche durch es gefordert wird.

Aber die Idee der Wissenschaftlichkeit ist eine zu formale Idee, um nicht schnellstens materialisiert zu werden, und anstatt wissenschaftlicher Philosophie heißt es jetzt Logik und Erkenntnistheorie, anstatt Weltanschauungsphilosophie Kultur- und Religionsphilosophie. Wieder einmal ist eine jener Umsetzungen einer reinen Idee in ein bestimmtes Stoffgebiet vorgenommen, wieder einmal das Wie mit dem Was, die Wert-Qualität mit der Objekts-Qualität verwechselt und vertauscht. Aber das Prinzip der Wissenschaftlichkeit macht vielmehr die Qualität der Philosophie gerade unabhängig von der Art ihrer Gegenstände, und jene Verwechslung restituiert frühere Einteilungen aus der Zeit der metaphysischen Epoche der Philosophie. Wie aber zu dieser Zeit die Logik zwar Logik, doch nicht-wissenschaftliche Logik war, so ist die Kultur- und Religionsphilosophie auf der Stufe der bewußten Wissenschaftlichkeit, obwohl Kultur- und Religionsphilosophie, so doch wissenschaftliche Kultur- und Religionsphilosophie. Die Form der Wissenschaft, ihre Wahrheitsmöglichkeit, ist unabhängig von ihrem Gegenstande; dieser aber ist die ewige Wirklichkeit selber; der reinen Wissenschaftlichkeit der Methode entspricht gerade die reine Absolutheit des Inhalts; die Philosophie ist so in toto nichts als Metaphysik, was ihren Gegenstand angeht; und ihre Gestalt in der neuesten Zeit tritt als *wissenschaftliche Metaphysik* hervor.

Diese aber bedarf, bevor sie sich bewußt in die Erscheinung setzen kann, der Selbstgarantie ihrer Wissenschaftlichkeit; und

nachdem wir mit dem Gesagten den wunden Punkt in der Philosophie der Zeit berührt haben, wollen wir die Wunde nicht vertiefen, sondern wesentlich für uns selber handeln, — zwar noch nicht das Haus, nicht einmal die Fundamente errichten, aber den Boden ebnen und festigen, auf dem sich einst das Haus erheben wird. Niemand kann dies mit größerer Zuversicht tun als ich; wie danke ich dem Schöpfer, daß er mir die innere Ruhe gegeben hat, um zugleich in mir im Entwurfe das Haus zu bauen, während ich in der Wirklichkeit noch nicht einmal bei den Fundamenten angelangt bin. Selbstgarantie der Wissenschaftlichkeit! So gilt es vor allem, jede uns umbiegende Gegnerschaft zu anderen Philosophien auszuschließen und gerade deshalb diese Gegnerschaften selbst zu objektivieren. Das allein ist Zweck und Inhalt der folgenden Studien, welche somit die Parteien der gegenwärtigen Philosophie in ihrem tatsächlichen Sein, d. h. in ihrem geschichtlichen Zueinandergehören, entwickeln. Daher fehlt im folgenden gänzlich die eigentliche Methode polemischer Auseinandersetzungen; mancher wird das missen und es beschwerlich finden, sie sich hinzuzuergänzen. Aber eine höhere Notwendigkeit verbietet diese „unmittelbare" Aussprache, gebietet gerade zu Zwecken einer Kritik denjenigen Weg zu gehen, auf welchem die einzig sich bewährende, die einzige „wirkliche" Kritik, d. i. die Geschichte der Philosophie, ihr vorausgegangen ist. Erst damit wird eine Kritik ermöglicht, welche sich nicht gerade durch die gegnerische „Beziehung" zu den kritisierten Gedanken in Abhängigkeit von ihnen setzt. So wählen wir einen Weg *allgemeingültiger Kritik*, wo dann die Kritik selbst sich als Forschung, als historische Untersuchung äußert. Es ist das sich auseinander Entwickeln der Gedanken, worin diese selbst in Sieg oder Niederlage gerichtet werden; dann muß je nach der Art von Sieg und Niederlage auch die Art der Kritik verschieden aussehen: *Hegels* absoluter Sturz drückt sich je in einem zusammengefaßt einzigen kritischen Punkte aus, während es zum Wesen des *neueren Kantianismus* gehört, daß er sich in verschiedenen Gestalten entfaltet, die erst von der letzten aus sich als einheitliche Entwicklung erfassen lassen und daher eine Kritik nur finden, indem die letzte als letzte sich zersetzt, die früheren

aber nur durch Vermittlung dieser letzten getroffen werden. Obwohl wir uns dergestalt bis zu der Zeit Hegels zurückwenden und erst von ihr aus in die Geschichte der neueren kantianischen Philosophie eintreten, um mit ihr zur Gegenwart gelangen zu können, so haben wir damit doch nur scheinbar den Augenblick des gegenwärtigen Denkens verlassen. Denn nichts anderes als dieser Augenblick ist das Resultat der Geschichte, die von Hegel bis zu ihm selber führt. Solche historische Untersuchung untersteht allerdings bis zu gewissem Grade besonderen Bedingungen, da sie ihr Auge immer auf den gegenwärtigen Zeitpunkt gerichtet hat. Und auch in systematischer Beziehung wollen wir uns für die Zukunft nur *sichern*, haben daher die Arbeit nur bis dahin gefördert, wo sie aus dem Zustand der Aneinanderreihung von Punkten in eine systematisierte Darstellung umschlagen würde, oder um es präziser auszudrücken, uns an ein von außen gegebenes Dispositionsschema gehalten, so daß nur innerhalb der einzelnen Punkte eine mehr absolute Form herrscht, die aber eben, weil sie sich einer Gliederung, die nicht aus ihr folgt, unterwirft, doch nur scheinbar eine absolute Form ist. Die folgenden Untersuchungen sprechen so eine einzige, unendliche Negation aus, durch welche ebenso die Philosophie der Zeit wie deren Negierung selbst betroffen und so alle Züge auf der Schreibtafel des denkenden Geistes ausgelöscht, die gesamte Vergangenheit des Philosophierens in den Bestand der Forschungs*mittel* zurückgezogen und in ihm, nur in ihm versammelt wird. So wird das *Gebot der Zeit: die Forderung der Wissenschaftlichkeit* in der Tat befolgt, bis in seine letzten Konsequenzen hinein, so daß die Wissenschaftlichkeit des philosophischen Bewußtseins für die Zukunft eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Und damit haben sich die folgenden Betrachtungen, an die wir jetzt gehen können, ihren Platz angewiesen.

1. Kapitel

Der Konflikt im innerlogischen Problem

Punkt I: Die Kategorie als Objekt der logischen Wissenschaft

I

Die Dialektik ist so alt wie die Philosophie. Man glaubt heutzutage allgemein, das Eigentümliche der Logik *Hegels* in ihrer spekulativen *Methodik* erblicken zu müssen. Geschichtliche Interpretation wird aber vor allem darauf weisen, daß Hegels Neuschöpfung der logischen Wissenschaft deren *Objekt* betrifft. Denn die ganze Vergangenheit der Philosophie ist unbeteiligt an der Entlarvung, mit welcher Hegel diejenigen straft, „welche nicht die einfache Reflexion machen mochten, daß ihre Einfälle und Einwürfe Kategorien enthalten, welche Voraussetzungen sind und selbst erst der Kritik bedürfen, ehe sie gebraucht werden. Die Bewußtlosigkeit hierüber geht unglaublich weit; sie macht das Grundmißverständnis, das üble, d. h. ungebildete Benehmen, bei einer Kategorie, die betrachtet wird, *etwas anderes* zu denken und nicht diese Kategorie selbst." (Vorrede zur 2. Aufl. des 1. Bandes der Logik, 1832.) Diese Vorwürfe richten sich gegen die Kantische Philosophie, gegen deren Verfahren, die einzelnen Kategorien an Hand *bestimmter* Anwendungsfälle zu deduzieren, etwa die Kausalitätskategorie auf Grund der mechanischen Stoßwirkung oder des psychischen Zusammenhanges, — also anstatt im Gebiet der reinen Bedeutungen selber zu bleiben, sich in die engeren Grenzen speziellerer Sphären zu flüchten und in den wohlbekannten Zügen der aus diesen abstrahierten Denkformen fälschlich Beispiele der allgemeinen Kategorien selber zu wähnen; allerdings ein „Grundmißverständnis" zu glauben, daß das Einkleiden der Kategorien ihre Formen am deutlichsten sichtbar machen müsse, anstatt einzusehen, daß ihr rein gedanklicher Inhalt zunächst durch die Spezialbedeutung, mit der man ihn einkleidet, verdeckt wird,

— schließlich ganz entschwindet. Hegel dagegen verlangte die Kraft des reinen Denkens, welche erforderlich ist, um ein Gedachtes wieder denken zu können. Man hat allerdings auch vor Hegel die reinen Denkformen zu bemerken vermocht, aber aus Furcht vor einem Rückfall in die Aristotelische Formen-Deskription verworfen. Kant wertete die Formen als nur-Formen, und Hegel „entdeckt" daher nicht so sehr die einzelnen Inhalte von Formen als das Prinzip ihrer Inhaltlichkeit. Er befreit die Kategorien aus der Verbannung ins ausgeschlossene Reich der nur-Formen, erkennt die Inhaltlichkeitsstruktur, welche sie an sich selber haben, und hält dem Kantianer vor, wie dieselbe Denkbestimmung, welche aus dem Munde der Kantischen Philosophie die Entgegenständlichung der reinen Kategorie aussprechen lasse, bereits die reine Kategorialität in gegenständlichem Walten vorführe. Ein logisches *Γνῶθι σεαυτόν* ist also die Hegelsche Forderung an die Adresse des Philosophierenden; das Prinzip also für die Deduktion der Kategorie besitzt Hegel im Begriff des *Selbstbewußtseins* des Denkenden. Daher heißt es: „Das Bewußtsein, als der erscheinende Geist, welcher sich auf seinem Wege von seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Concretion befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene reinen Wesenheiten (die den Inhalt der Logik ausmachen) selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstande gibt" (aus der Vorrede zum 1. Bd. der Logik, 1812). Es ist die Selbstkontrolle, welche der „sich als Geist wissende Geist" (Phänomenologie, 765) ausübt, das Kriterium eines *absoluten Wissens*. So erhält die Logik darin ihr Objekt zugewiesen, daß sie die reinen Kategorien, „wie sie an und für sich sind", zu entwickeln berufen ist. Die Erkenntnis*formen* selbst als Erkenntnis*inhalte!* In ihrer Ausführung hat die Logik daher dem vorbildlichen Beispiel des Selbstbewußtseins, welches die allgemeine Wissens*form* zu seinem *Inhalt* hat, zu folgen; und „es ist nicht Schuld des Gegenstands der Logik, wenn sie gehaltlos sein soll, sondern allein der Art, wie derselbe durchgeführt wird" (Logik, I, 9). Vielmehr ist „dieses objektive Denken . . . der *Inhalt* der reinen Wissenschaft. Sie ist daher so wenig formell, sie entbehrt so wenig der Materie zu einer wirklichen und wahren Erkenntnis, daß ihr Inhalt vielmehr allein

das absolute Wahre, oder wenn man sich noch des Worts Materie bedienen wollte, die wahrhafte Materie ist, — eine Materie aber, der die Form nicht ein Äußerliches ist. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen" (Logik, I, 11 f.). Das System der Kategorien ist die Logik des absoluten scil. philosophischen Wissens, für die dann „die Trennung des *Gegenstandes* von der *Gewißheit seiner selbst* vollkommen sich aufgelöst hat" (a. a. O., 11). Wir sehen: Das Prinzip der sich im Gegenstande wissenden Gewißheit sichert der Logik ihre Ausführbarkeit, dem Inhalt der Logik seine Wahrheit.

So wäre die Aufgabe, die Hegel einer logischen Wissenschaft stellt, vollständig bestimmt; das ewige Urbild des Selbstbewußtseins hat diese ebenso ewige Folge. Logik und Selbstbewußtsein verhalten sich wie Abbild und Urbild, wie Aufgabe und Grundsatz. Woher aber hat die Logik den Grundsatz, oder besser: woher hat sie ihn als den Grundsatz, der ihre Aufgabe begründet? Nicht aus sich selbst, denn allerorten setzt sie ausdrücklich das absolute Selbstbewußtsein, die Absolutheit des Selbstbewußtseins voraus. Hier droht der Entdeckung Hegels eine Gefahr; die „reine" Logik scheint die „Anwendung" eines *außerhalb* von ihr liegenden Grundsatzes zu sein. Und Hegel selbst erkennt an, daß „der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt wird, als die Phänomenologie des Geistes nichts anderes als die Deduktion desselben ist" (Logik I, 11). Aus der Phänomenologie konnte Hegel allerdings übernehmen, daß *für das Bewußtsein* sich das Wesen des philosophischen Wissens als Selbstbewußtsein kundgibt; und es ist nicht zu viel gesagt, wenn man für Hegel den Problemkomplex des Erkenntnis*subjekts* von der Phänomenologie zum Abschluß gebracht sein läßt; aber für den *Gegenstand* dieses Erkenntnissubjektes kann aus der Phänomenologie nichts anderes entnommen werden, als daß er so ist, Gegenstand eines absoluten Bewußtseins sein können zu müssen. Der Selbstbewußtseinsbegriff, aus welchem das *Objekt der Logik* entsteht, ist daher nicht derselbe Begriff wie der, welcher die Reihe der phänomenalen Bewußtseinsgestalten — als deren trans-

zendentes Ziel — schließt. Das Selbstbewußtsein bedeutet also einmal die Wissensabsolutheit, die wir im Akt der Selbstbewußtwerdung erwerben, — das andere Mal das sich zum Inhalt Werden des Denkens, einmal den *Gültigkeits-*, dann den *Objekts*begriff der Wissenschaft. Und ohne Zweifel ist jede dieser beiden Bedeutungen für sich vollkommen abgeleitet, und die Anknüpfung der Logik an die Phänomenologie ist so lange unangreifbar, als diese als bloße Einführung in jene gilt*). Nun aber hatte der Übergang von der Phänomenologie zur Logik für Hegel eine viel allgemeinere Bedeutung als bloß die, diesen Übergang zu machen; er nahm ihn als Übergang von dem *Standpunkt* des absoluten Wissens in die *Ausführung*, als grundsätzliche Umsetzung des Berechtigungsgrundes der Wissenschaft in ihr Dasein. Daher wurden die beiden Bedeutungen des Selbstbewußtseinsbegriffes von Hegel in ganz gleicher Weise auf Philosophie - überhaupt, auf ihr gesamtes System bezogen; das Selbstbewußtsein ward ebenso Urbild für den Gegenstand der Philosophie, wie es sich als Urbild für ihre Gewißheit und Wahrheit gezeigt hatte. Während eigentlich nur das Objekt der *logischen* Disziplin durch die Identität von Subjekt und Objekt — die Form als Inhalt, Selbstbewußtsein! — charakterisiert erscheinen durfte, übte die Logik im Denken Hegels eine Art von Stellvertretungsamt für alle Philosophie schlechtweg aus; und das, was Inhalt nur der Logik sein sollte, wurde zum Inhalt aller Wissenschaft erweitert. Eine so prävalierende Stellung nahm der Standpunkt des absoluten Wissens, die Unbedingtheitsqualität des Erkennens, bei Hegel ein, daß er den Paralogismus begehen konnte, die Allgemeinheit der Wissensgeltung auf den Wissensgegenstand *unmittelbar* zu übertragen. Anders ausgedrückt: Hegel hat Wissensgeltung und Wissensgegenstand immer dann zu trennen unterlassen, wenn es

*) Man hat in der althegelianischen Zeit das Verhältnis von Phänomenologie und Logik lebhaft erwogen; aber auch wo man von einem „Doppelprinzipe von Phänomenologie und Logik“ (Schmid, zur Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, 1858) sprach, bemerkte man nicht die Möglichkeit, beide Prinzipien bruchlos nebeneinander bestehen zu haben, solange nur die verschiedenen Beziehungskreise — dort der der Philosophie, hier der der Logik, — nicht zusammengeworfen wurden.

ihm um die Absolutheit und schlechthinnige Unbedingtheit der Philosophie ging. Daher finden wir bei ihm die beiden Bedeutungen des Selbstbewußtseinsbegriffes, mit denen wir bisher operiert haben, gar nicht vor; wir haben vielmehr diese Dualität gewaltsam in Hegel hineingetragen, um mit ihrer Schärfe in das Innere seiner Philosophie einzudringen. Aber zu diesem Gewaltakt waren wir berechtigt, weil die Scheidung, wenn sie auch von Hegel nicht an die Oberfläche gebracht ist, so doch in den Gründen seiner Philosophie ruht — so sehr, daß sich auf sie zwei verschiedene Bücher, zwei verschiedene Disziplinen Hegels aufbauen: Die Phänomenologie und die Logik. Indem wir uns jetzt dessen bewußt werden, wodurch unsere Interpretation ihre Rechtfertigung erhält, wird sie uns erst zu Ende geführt: Es geht Hegel der Plan, mit dem er an die Logik herangegangen war, verloren, der Plan, die Kategorien als die Selbstschöpfungen des reinen Denkens abzuleiten; jetzt sind sie nur noch „Beispiel" oder „Vorkommen" des Endgliedes in der phänomenalistischen Reihe, „Exemplare" des absoluten Wissens. Die Kategorie unterscheidet sich dann in nichts von jedem anderen „Vorkommen" eines absoluten Wissens, d. h. in nichts von sämtlichen anderen philosophischen Erkenntnissen. Wir sehen: Das philosophische Erlebnis, das Hegel bei dem Übergang vom Standpunkt des absoluten Wissenssubjekts zum Gegenstand der reinen Kategorie erfuhr, nämlich das Erlebnis, *vom Standpunkt zum Ergebnis zu kommen*, wurde ihm zum Eckstein seines Systems: Wenn zuerst nur gilt, daß das Selbstbewußtsein das reine Denken zur Materie seiner selber habe, so heißt es nunmehr, daß die Materie des reinen Denkens immer das reine Denken selber sei! Der Panlogismus ist fertig. In der Umdrehung des Satzes vom Selbstbewußtsein liegt der Schlüssel zur Hegelschen Philosophie: Hat im reinen Selbstbewußtsein das reine Denken sich selbst zur Materie (deduziertes Objekt der Logik), so ist kraft der Umdrehung die Materie des reinen Denkens dieses selbst (erschlichenes Objekt der Philosophie). Die „Entdeckung" des Objekts der logischen Wissenschaft wird damit belastet, daß ihr Prinzip zum Prinzip des Objekts der gesamten Philosophie gemacht wird. Aber das Objekt der Philosophie überhaupt hat es gar nicht

zu entdecken gegolten! Wie stabil hat es in der ganzen Geschichte der Philosophie fest dagestanden! Und nun wird es erdrückt, umgestoßen von dem neu erkannten Objekt einer wissenschaftlichen Logik. Aber auch dieses wird dabei verdrängt oder mit fremdesten Elementen durchsetzt: Denn nicht nur dehnen sich die reinen Denkformen sofort über alle Gegenstände eines Erkennens aus, sondern ebenso wird ihre geschlossene Phalanx von diesen, den außerlogischen Gegenständen, durchbrochen. Daher sind in der Logik Hegels Naturphilosophie, Philosophie des Lebens, der Kunst und der Sittlichkeit, religionsphilosophische und philosophiehistorische Gegenstände, endlich auch — rein logische Begriffe; neben inhaltsbelasteten Begriffen stehen ganz formale Kategorien; etwa neben Repulsion und Attraktion das „Etwas" oder das „Andere". Jedoch gerade erst damit, daß die Gegenstände der gesamten Philosophie in der Tat regellos in die Logik einströmen, erhält diese ihren im Sinne Hegels absoluten Wert.

Und so widerspricht überhaupt die Grenzaufhebung zwischen Logik und Philosophie keineswegs den Intentionen Hegels; es ist deshalb gar nicht erlaubt, sie zu seiner immanenten Kritik zu benutzen. Denn er will ja das Verhältnis von Logik und Gesamtphilosophie so gestaltet haben, daß jene bereits das Reich der Wahrheit an sich ist, und sagt von dem Inhalt der Logik: „Man kann sich deswegen so ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, *wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*" (12). So stimmt der Gegenstand der Logik zwar nicht mit der Natur und dem endlichen Geiste überein, wohl aber mit dem göttlichen Wesen selber. Diese beiden, Gott und Gegenstand der Logik, haben einen gemeinsamen Gegner: die Natur und den endlichen Geist; daher sind sie untereinander ununterscheidbar, und der Inhalt der Logik kann dann geradeheraus eine „Darstellung Gottes" (s. o.) genannt werden. So ist das Objekt der Logik (das wir zu verstehen suchen) im System Hegels alles eher als mit dem Abschluß der Logik beendet, sondern kehrt wieder in der Totalität des Gegenstandes der Philosophie, im absoluten Geist; ist dann daher auch auf den verschiedenen Stationen des absoluten Geistes

(Kunst, Religion, Philosophie) immer derselbe Gegenstand — wie eindringlich spricht Hegel dies aus! — und nur auf Grund der Art und Weise, wie es im Subjekt erscheint, zu jenen drei verschiedenen Sphären aufgespalten (Hegels Identifikation von Religion und Philosophie findet allein hierin ihre Erklärung und immanente Rechtfertigung). Wenn so der logische Gegenstand resp. sein Urbild, das Selbstbewußtsein, sowohl den Inhalt der Logik als auch den der Philosophie des absoluten Geistes erfüllt, so verhalten sich die übrigen Gegenstände (Natur und endlicher Geist) nur als Verbindungsstücke des innerlogischen und des absoluten Logos; auch sie bestimmen sich inhaltlich nach dem Inhalt des logischen Gegenstandes — sei es in rein negativer Beziehung wie beim Naturobjekt, sei es in einer Mischung des Negativen mit dem Positiven wie beim endlichen Geiste. Auch ihre Washeiten sind: Selbstbewußtsein; und die Gleichsetzung des Was der Logik mit allem Was kann durch das ganze System hindurch festgehalten werden. Aber soll nicht andererseits die Logik ihr Recht, eine Disziplin der Philosophie zu sein, allein darauf gründen, daß sie die Formen des Selbstbewußtseins entwickelt, um dadurch das Was, das im Selbstbewußtsein liegen soll, vollständig zu bestimmen? So scheint das Objekt der Logik doppelt bestimmt werden zu sollen, einmal aus der Idee der Logik selber, dann aus der Idee des Systems; verschmolzen sind beide Bestimmungen nur in der Bezeichnung der Logik als des *Geistes an sich*. Sehen wir daher zu, wieweit dieser Begriff die Schwierigkeiten zu entfernen vermag: Hegels Meinung ist die, daß in Wahrheit das, was der Geist „letzthin", d. h. an und für sich ist, er auch schon an sich sei; „indem das Ansich in die Existenz tritt, geht es zwar in die Veränderung über, bleibt aber zugleich Eins und Dasselbe; denn es regiert den ganzen Verlauf"*) (S. W.², XIII, 34); das Neue, das durch den Weg von der Logik zum Absoluten Geist hinzukommen soll, ist nur die Einsicht, daß in Wahrheit gar nichts Neues hinzukommen kann, daß das Objekt der Logik „eigentlich" schon Alles ist und die übrigen Disziplinen

*) Diese Auffassung des philosophischen Entwicklungsbegriffes klingt energisch nach in der Auffassung des historischen Entwicklungsbegriffes in der Hegelschen Schule (cf. besonders *C. F. Baur*).

nur nötig sind, um die Isolierung des logischen Gegenstandes, dies daß er als ein Einzelnes erscheine, ausdrücklich aufzuheben. Alles ist Geist; und was nicht schon an sich Geist ist, dem fehlt nur das Wissen darüber, daß es im Grunde genommen auch Geist ist; der Unterschied ist nur ein Unterschied im Sich Wissen; andere Unterschiede gibt es nicht; das was für das Objekt der Logik aus deren innerstem Wesen abgeleitet ist, das Selbstbewußtsein als Inhalt, das hat die Philosophie denjenigen Gegenstandsarten, die es nicht von sich aus besitzen, gleichsam aufzuzwingen. Für alles und jedes ist das Selbstbewußtsein Prinzip; und wird dem Selbstbewußtsein zuerst seine Bedeutung in der Logik gegeben, so wird sein Geltungsumfang dann außerhalb der Logik ins Unbegrenzte, nur durch sein Unbegrenztsein Begrenzte erweitert. Die Disziplinen, welche auf die Logik folgen, können so gar nicht anders, als den Inhalt der logischen Disziplin unter anderen Namen zu wiederholen (wie es denn auch in der Tat uns scheinen möchte, als ob wir die Hegelsche Philosophie aus einer einzelnen ihrer Disziplinen vollkommen kennen lernen könnten*). Aber wenn alles nur das Selbstbewußtsein zu seinem Inhalt hat, — das Ganze als Ganzes das vollkommene Sich Wissen, das Einzelne als Einzelnes einen Modus des Sich Wissens, das Ganze als Ganzes der Einzelnen das Werden des vollkommenen Sich Wissens in den unvollkommenen Arten der einzelnen Sich Wissen-schaften, — so stellen dann nicht nur Natur und endlicher Geist nicht das vollkommene Selbstbewußtsein dar, sondern auch die Logik selber kann — als Einzelnes — es nicht besitzen; sie hat es zwar, hat es aber noch nicht wissend. Da kann sich das, was das Grundprinzip der Logik sein soll, gar nicht aufrechterhalten; indem die Logik noch nicht absoluter

*) Dieser Einwurf ist nicht neu; siehe *Feuerbach*: „Alles *zweimal* in der Hegelschen Philosophie: als Objekt der Logik, und dann wieder als Objekt der Natur- und Geistesphilosophie“ (S.W., hrgg. v. Jodl, II, 225); andere haben ähnliches ausgesprochen; siehe von den neueren *Croce*, Lebendiges und Totes in der Hegelschen Philosophie, übers. 1909, 155. Neu ist in der obigen Darstellung nur die immanente Deduktion des Selbstwiderspruches; die althegelianische Kritik ist dagegen, wenn sie Gutes liefert, intuitiv-aperçuhaft; Croce endlich befolgt eine deskriptive Methode des Kritisierens, durch die er gewaltsam zwischen Bewußtlosigkeit und Bewußtsein hin- und hergeworfen wird.

Geist ist, indem diese beiden nur deshalb nicht Eins sind, weil erst der absolute Geist die absolute Selbsterkenntnis besitzt, so entgleitet die Logik von dem Boden, auf dem sie errichtet ist. Und das ist nun allerdings ein Widerspruch, der immanent-hegelsch entsteht, immanent-hegelsch aber nicht beseitigt werden kann und so die Aufhebung der Hegelschen Philosophie zu einer seiner Zeit historischen Notwendigkeit gemacht hat. Wir fassen den Gedankengang unserer Kritik in diesem Punkte zusammen: *Das Selbstbewustsein ist, wenn das Objekt der Logik noch nicht das Ganze sein soll, gar nicht Prinzip der Logik; soll es dagegen Prinzip der Logik sein, so ist das Objekt der Logik bereits das Ganze.* Entweder ist die Logik prinziplos, oder die Philosophie hat keinen Inhalt außer der Logik. (So aber verlieren wir überhaupt die Klarheit darüber, was bei Hegel das Objekt der logischen Wissenschaft war; ob Gott, ob das Erkennen; und wenn beides, so fragen wir, wie das, was wir gerne als Wesen des Erkennens anerkennen, auch einfach als Wesen Gottes behauptend hingestellt werden konnte; und wir sehen uns bez. Hegel vor die unglückliche Wahl gestellt, entweder die logische Selbstbesinnung oder jeden außerlogischen Inhalt seiner Philosophie fallen zu lassen; insofern aber letzteres hieße: das System selber zu opfern, so haben die zeitgenössischen Anhänger Hegels es nicht opfern können, sondern die logische Selbstbesinnung fahren lassen; und die Philosophie mußte wieder dogmatisch werden; auch ist ja in der Tat die logische Selbstbesinnung, d. i. Hegels überdogmatisches Prinzip, nicht in seinem *System* erwachsen, sondern von ihm aus der *Phänomenologie des Geistes* übernommen worden; die (dialektische) Methode des Selbstbewußtseins ist deshalb vom Standpunkt des Systems aus, dessen von dieser Methode selbst erzwungene Strenge die Phänomenologie nicht als einen Teil der Philosophie Hegels anerkennt, eine bloße Tatsache, ein unbegriffenes Dogma, das darauf pocht, daß es sich als real wirksam erwiesen habe)*).

*) Auch dies ist schon von der althegelianischen Kritik vereinzelt ausgesprochen worden (vgl. K. Ph. Fischer, Spezielle Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems, 1845, 590); aber es bleiben diese Einsichten wesentlich in dem Stadium von Zwischenbemerkungen.

II

In der Philosophie Hegels war die innerlogische Bedeutung, die das Objekt der Logik an sich hatte, durch die absolute, die es für den Bestand des Ganzen besaß, mehr und mehr erdrückt worden; so ging die innerlogische Selbstbesinnung auf die erste Generation der *Antihegelinge* gar nicht mehr über; die „Entdeckung" des Objekts der Logik ward verloren, d. h. ward weder verteidigt noch bekämpft; die Philosophie kehrte zum besinnungslosen Dogmatismus zurück. An logischer Wissenschaft konnte es dann nur entweder formale Logik in vorkantischer Art (Herbart) oder logikfreie Metaphysik geben (der alte Schelling, Feuerbach, Comte und Schopenhauer); wir haben an diesem Orte genug getan, wenn wir dies konstatieren und sodann umgehend zu der zweiten antihegelschen Generation — dem *Neukantianismus* im weiteren Sinne des Wortes — übergehen. Dieser macht, gemeinsam mit dem schnellsten Feind der Spekulation, dem Positivismus, Front gegen die rein metaphysische Epoche, die nach Hegel eingetreten war, und kommt wieder auf die methodische Bedeutung der logischen Frage zurück, mit der Absicht, sich mit ihr in der Mitte zwischen Metaphysik und Empirismus erhalten zu können; der Wille ging überhaupt auf eine Renaissance der Logik; aber kraft der Bekämpfung der nachhegelschen Metaphysik machte man sich die Rückkehr zu Hegel selber unmöglich; fand man doch zumal auch bei ihm Metaphysik gerade in der Logik: die Bedeutung des Logos selbst; und dem Kantianer schmolzen, wenn nicht sofort, so doch bald, Hegel und nachhegelsche Spekulation zu einem einzigen Gegner zusammen, dem Gegner Metaphysik. Als deren einzig würdiger Gegensatz galt die Philosophie Kants: die Vernunftkritik wieder als Erlösung von Metaphysik und Empirismus! Wie verschiedenen Grundmotiven aber konnte der kritische Gedanke Nahrung geben! Im Altkantianismus hatte dem Skeptizismus im Logischen, der Metaphysik im Absoluten begegnet werden sollen; jetzt ging es gegen die Metaphysik im Logischen, den Skeptizismus im Absoluten; damals waren Hume und Leibniz die Gegner gewesen, jetzt Hegel und der Positivismus. Und mögen die Anregungen,

welche die neue Richtung aus Kant zog, noch so zahlreich gewesen sein, so wird doch nichts daran geändert, daß wir es hier mit einer eigenen und neuen Philosophie zu tun haben, welche daher auch ihr angebliches Vorbild mit nur höchst teilweisem Interesse und nur in sog. Grundwahrheiten rezipiert hat; es ist daher auch nicht zutreffend, ihr aus diesem Abziehen Kants auf Grundwahrheiten einen Vorwurf zu machen, wie ich es früher getan habe (Kritik der Psychologie, 1910, 6); sondern eine Kritik verdient nur das un- und antigeschichtliche Verfahren der meisten neueren Kantianer, ihre eigenen Gedanken für wirkliche Kantinterpretationen auszugeben. Die Eigenart des modernen Kantianismus besteht dann darin, daß er verlangt: nur derart dürfe *dem Positivismus ein Überempirisches kraft logischer Selbstbesinnung entgegengehalten werden, daß dadurch nicht ein Absolutes* beschworen werde. Das ist das unausgesprochene oder ausgesprochene Prinzip der modernen Kantschule; zugleich die letzte Frucht der Hegelschen Philosophie, ihrer Verquickung von Objekt der Logik und absolutem Gegenstand. Denn die Hegelfeindschaft machte den Kantianer blind gegen die anderen Möglichkeiten einer Verbindung der Logik mit Gott und dem absoluten Geiste. Eben daher konnte sich die Selbstbesinnung des Kantianers nicht auf sich selbst, auf die philosophierende Vernunft, das absolute Wissen beziehen; was Späteren unverständlich erscheinen muß: transzendentale Selbstbesinnung ohne Besinnung auf eben die transzendentale Besinnung, erfährt so seine vollkommene historische Rechtfertigung; der Kantianer konnte den kritizistischen Gedanken nicht auf das philosophische Wissen selber ausdehnen; denn er wäre damit wieder einem Absoluten in die Hände gefallen. Die „Entdeckung" Hegels ging daher eigentlich erst eben in diesem Augenblick, in dem sie zugleich erneuert und nicht erneuert wurde, wahrhaft verloren. Die logische Selbstbesinnung wurde daher — und hier war der Anschluß an Kant in der Tat wirksam — auf die Erfahrung und ihr Objekt, die Sinnenwelt, gerichtet; später zwar befreite man sich von Kant und schuf neben dem ersten Objekt der Erkenntnistheorie, der Logik der Naturwissenschaft, eine Logik der Geschichte, der inneren Erfahrung, der Kunst, Religion usw.; aber wie sehr man

sich auch von der Enge des Vorbildes zu befreien verstand, darin blieb man in seinem Bann, daß die transzendentale Selbstbesinnung nie auf sich selber gewandt wurde; und dies soll uns als das Kriterium gelten, um die Grenzen der Kantschule ziehen zu können.

Die Geschichte des neueren Kantianismus wird sich uns hieraus entwickeln: Denn die transzendentallogische Selbstbesinnung, die nicht auf die Philosophie selber geht, muß doch kraft dessen, daß sie logische Selbstbesinnung ist, auf ein Wissen gerichtet sein; d. h. sie muß immer in einer *Erkenntnistheorie* als leitendes Prinzip auftreten. So fordert sie alle die, welche wissen, zur Selbstbesinnung auf, ausgenommen den Philosophen; d. h. die Träger der empirischen Wissenschaften. Die Erkenntnistheorie des Kantianismus ist daher Theorie der Erfahrungs-Wissenschaften, deren System zum Ferment des erkenntnistheoretischen Systems selber werden muß. Das Objekt der Kantianischen Logik deckt sich daher in irgendeiner Weise mit dem System des Erfahrungswissens, und nur der Erfahrung verleihen die apriorischen Kategorien Notwendigkeit. So kommt die Logik des antipositivistischen Kantianismus doch in die Nähe des Positivismus, der ja der erste Verteidiger des Inbegriffs der empirischen Wissenschaften gewesen ist. Von den beiden Motiven, aus denen der Kantianismus geschaffen wurde, — dem antihegelschen (Bekämpfung der Metaphysik im Logischen) und dem antipositivistischen (Bekämpfung des Skeptizismus im Absoluten) war das antihegelsche in den ersten Zeiten der Kantschule das führende (obwohl das andere nicht minder vorhanden war). Hermann *Cohen*, dem der Kantianismus verdankt, eine eigene Philosophie geworden und über den bloßen Notschrei: Zurück zu Kant! hinweggekommen zu sein, setzte die Erkenntnistheorie in diese interessante Nähe zum Positivismus, indem er die Tatsächlichkeit der empirischen Wissenschaft zum obersten Prinzip seiner Erkenntnistheorie machte. Wenn er die *ὑποθέσεις* der Erfahrungswissenschaft zu ergründen sucht, so ist für die gewonnenen *ὑποθέσεις* der Erfahrung wieder die Tatsächlichkeit dieser Erfahrung selbst *ὑπόθεσις*. Daher haben bei Cohen die Kategorien (das sind die *ὑποθέσεις* der Wissenschaften) an sich selber keine

gegenständliche Stellung noch von sich aus nach außen eine gegenstandsbildende Kraft, sondern bringen nur die formalen Grundkategorien des Erfahrungswissens, wie Ding, Kausalität und Gesetzlichkeit, zum Bewußtsein. Wenn so die Erkenntnistheorie Cohens nicht die Wirklichkeit, sondern die Wissenschaft begründet, so ist sie speziell berufen gewesen, den Gegenständlichkeitsbegriff einsichtig herauszuarbeiten; denn die Verwechslung von Gegenständlichkeit und Gegenständen war ihr von ihr selbst geradezu unmöglich gemacht, als sie die erkenntnistheoretische Fragestellung auf das Wissensproblem beschränkte. Der Neukantianismus sichert sich so dagegen, daß ihm das Ding an sich irgendwo wieder in seine Philosophie hineinschlüpfen könne; und desgleichen hat er sich gegen eine absolutierende Deutung der Kategorien gewappnet: die Bedingungen der exakten Naturwissenschaft sind schlechthin nicht metaphysizierbar. Darin besteht nun der eigentümliche Wert der Cohenschen Philosophie, daß sie die beiden Motive des Kantianismus ungetrübt darstellt. Aus solcher Selbstversicherung der Erkenntnistheorie gegen Metaphysik und Empirismus folgen dann die verschiedenen Besonderheiten, scheinbar Sonderlichkeiten der Richtung Cohens: zunächst ihre entschiedene Abneigung, die transzendentale Methode auf solche Gegenstände anzuwenden, die nicht so ausschließlich wie die mathematische Naturwissenschaft reine Wissensgegenstände sind und bei denen ihr daher jene ὑπόθεσις für ihre ὑποθέσεις fehlen muß; daher überhaupt das Übergewicht, das Mathematik in ihren Deduktionen besitzt; denn der Gegenstand der Mathematik hat nicht einmal als Ferment unbedingte Seinsbedeutung und dient deshalb Cohen als Urbild einer transzendentalen Begründbarkeit; schließlich ist zu diesen Zusammenhängen des erkenntnistheoretischen Kantianismus mit der mathematischen Naturwissenschaft auch das Motiv zu Cohens folgenreicher Unterscheidung der transzendentalen von der metaphysischen Apriorität zu rechnen: vor Cohen hatte man das Apriori als eine psychologische Realität angesehen (Angeborenheit), ihm daher eine die Erscheinungswelt organisierende, also metaphysische Kraft zugesprochen; indem Cohen die Naturwissenschaft, mit welcher nicht Sein hingestellt ist und die auch ihrem eigenen Sein nach als gegeben

gedacht wird, zum Wirkungsfeld des Aprioris bestimmte, konnte dieses nur zu denkende Bedingung der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sein: Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung oder transzendentales Apriori; dadurch also beseitigte Cohen das psychologische Apriori, welches für die auf die Naturwissenschaft eingestellte Erkenntnistheorie nicht einmal dann verwendbar gewesen wäre, wenn Cohen — sit venia verbi — die Absicht gehabt hätte, es zu erhalten: Die z. T. scheinbar so willkürlichen Ansichten Cohens erweisen so durchaus ihren inneren Zusammenhalt, und ihre schroffe Einseitigkeit liegt nicht in einer individuellen Bizarrerie, sondern in der allgemeinen Auffassung, die der Kantianismus vom Objekt der Logik hat, seiner Selbstbesinnung des Erkennens ohne Selbstbesinnung des Philosophierens.

Aber „eine Behauptung über das Verhältnis des Bewußtseins zum Sein [ist] immer auch zugleich eine Behauptung über das Sein selbst" (*Windelband, Logik* in Die Philosophie im Beginne des 20. Jhts., I, 183 f.). Die reine Immanenzphilosophie, die neben Cohen noch andere Vertreter, welche sich noch enger als er an den Positivismus anschlossen, besessen hat, erweist sich als eine Illusion; das Wissensproblem ist nicht isolierbar, schlägt immer wieder in das Seinsproblem um. So gibt die Philosophie des Kantianismus die Chimäre einer reinen Erkenntnistheorie auf und gewinnt wieder den Anschluß an die *Geschichte der philosophischen Wissenschaft,* ohne sie, wie Cohen es getan hatte, zu vergewaltigen. Dieser Bund zwischen modernem Kantianismus und Geschichte der Philosophie wurde in und von Windelband geschlossen. Ihm ist es gleichgültig, ob man die Erkenntnistheorie auch Metaphysik nenne (ib.), und die begründende *ὑπόθεσις* der Wissenstatsächlichkeit wird als Positivismus abgestoßen. So gibt der Kantianismus bei Windelband nicht nur die einseitige Beschränkung der Erkenntnistheorie auf die Logik der mathematischen Naturwissenschaft auf, sondern auch die Beschränkung der Transzendental-Philosophie auf Erkenntnistheorie. Die transzendentale Selbstbesinnung expandiert nach den verschiedensten Sphären einer irgendwie gearteten mannigfaltigen Inhaltlichkeit und strebt, die ewigen Voraussetzungen der einzelnen Mannig-

faltigkeitssphären festzustellen. Das ist der *allgemeine Aprioriismus*, dessen Inhalt aus dem Inbegriff der verschiedenen Aprioris, der Werte, besteht, die durch Analyse der Gegenstandsgebiete ins Bewußtsein gehoben werden. Die einzelnen Werte stellen so letzte Wesenheiten dar, und in der Aufgabe, sich auf das *System der Werte* zu besinnen, erhält die Philosophie, zum erstenmal nach der zerstörten Spekulation, eine umfassende und das θαυμάζειν erregende Bestimmung. Der theoretische Wert umschreibt dann das Objekt der logischen Disziplin, welche somit nicht mehr das Zentrum der Transzendental-Philosophie bilden soll, sondern sich mit einem Kapitel derselben zu begnügen hat. Obwohl so das Objekt der Logik eingeschränkt scheint, wachsen ihm in sich selbst bedeutende Inhalte zu: Da es nicht mehr nur die Begründung der Erkenntnis, sondern die jeder seienden Gegenständlichkeit, insofern sie sich in einem Bewußtsein spiegelt, zu leisten hat, gehören zu ihm ebenso die nichtwissenschaftliche Erkenntnis wie die wissenschaftliche, ebenso die innere Erfahrung wie die äußere, ebenso die Geistes- wie die Naturwissenschaften. Da gibt es nun Aprioris, die in ihrer Anwendung auf ihren empirischen Stoff sich nicht so klar abgesondert von demselben niederlassen wie das mathematische Naturgesetz neben dem Naturgeschehen, sondern unmittelbar in die Tatsachen selber hineinschlüpfen: das psychische Erleben, das historisch führende Faktum. Gewinnt so die Apriorität einerseits die in den eigenen Reihen der Kantianer mit Recht viel gerühmte Ausdehnung auf das Individuelle, so kann sie andererseits die streng abgeschiedene Nur-Begrifflichkeit (Transzendentalität) nicht wahren, sondern nähert sich mehr und mehr wieder einer transzendenten Sphäre. Die Absolutheit der Werte ist deshalb Windelband immer bedeutsamer gewesen als der Streit um die metaphysische oder nichtmetaphysische Struktur des Aprioris. Gleichwohl hält er sich die frühere Metaphysik fern, da die absolute Sphäre, welche er anerkennt, nicht eine Seins-, sondern eine Geltungssphäre ist. Und in diesem von *Lotze* übernommenen Kriterium für die absolute Gegenständlichkeit zeigt sich nun von neuem das kantianische Wesen: Obwohl mit dem Begriff des Systems der Werte das antipositivistische Motiv das antihegelsche überflügelt

hat, so sind doch die statuierten Absolutheiten in strenger Absonderung vom Seienden angesehen, und in keiner Weise werden ihnen die Mannigfaltigkeiten ihrer Sphären an ihnen selber zugesprochen. Nicht die Mannigfaltigkeiten selber, sondern nur ihre absoluten Möglichkeitsvoraussetzungen sind Gegenstand des Systems der Werte; der antihegelsche Zug bleibt bestehen, die Methode der Wert-Deduktionen ist die Methode der transzendentalen Selbstbesinnung. So jedoch ist kein Unterschied mehr zwischen der speziell erkenntnistheoretischen Fragestellung und etwa der Grundfrage der Ästhetik. Und es gibt in dem System der Werte als dem System der Voraussetzungen der Gegenstandsmannigfaltigkeiten (die ihrerseits nur empirisch erfaßt werden sollen) ein Gemeinsames zwischen den Objekten der transzendentalen Deduktionen, ein Band der Einheit, das erst die gleichmäßige Anwendung der Selbstbesinnungsmethode ermöglicht. Das ist *die Einheit der Werte als Kultur*. Die Besinnung auf die Werte ist dann die Besinnung auf die den verschiedenen Kultursphären zugrunde liegenden ewigen Wesenheiten, „die Besinnung auf die Kulturwerte . . ., deren Allgemeingültigkeit der Gegenstand der Philosophie selbst ist" (Schlußworte aus Windelbands Geschichte der Philosophie). Und so erkennen wir, was denn das Selbst ist, das sich hier auf sich selbst besinnt: *die Kulturmenschheit*. Die absoluten Werte sind mithin nicht das Letzte in der Philosophie Windelbands, sondern setzen ihrerseits die Tatsächlichkeit der Kultureinheit (das Kulturbewußtsein), innerhalb welcher sie erst zu einem „System" von Werten werden, voraus. Gerade als wissenschaftliche Philosophie, als welche die Kulturphilosophie mit dem transzendentalen Idealismus zusammenfällt, wird Philosophie „auf das Verständnis der geschichtlich *vorgefundenen* oder *gegebenen* Kultur" beschränkt (Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus, Logos I, 2, 186f.). An die Stelle des naturphilosophischen Dogmas Cohens tritt das allerdings unvergleichlich universellere kulturphilosophische Dogma Windelbands, dem aber mit dem Dogma Cohens gemein ist, daß es für die letzten Formen eine *Tatsache* als Voraussetzung nimmt, wodurch dann die Formen nicht über Bedingungen einer Tatsache hinauswachsen kön-

nen*); obwohl also Windelbands Standpunkt nicht metaphysikfeindlich ist und das System der Werte als Resultat der philosophiehistorischen Gesamtentwicklung auffaßt, ist dasselbe doch konsequenter Kantianismus, da ebensowenig wie die Tatsache der Naturwissenschaft die der Kultur die Aprioritäten sich als selbständige Wesen statuieren läßt; dieselben unterstehen der Bedingung einer rein tatsächlichen Wirklichkeit; und die ganz gleichmäßige Auflösung der „philosophischen Fragen in Geltungsprobleme" führt zwar zu Aprioritäten, aber nur zu solchen, welche bei aller begründenden Bedeutung als Faktoren nur des Kulturbewußtseins, seiner allgemeingültigen Inhalte (nicht der Welt oder Gottes), daher als ganz spezifisch *wissens*begründende Begriffe wirken; daher erscheint Windelband Kulturphilosophie als Leistung des Kritizismus (a. a. O. 193), indem Transzendental- und Kulturphilosophie beide Ausflüsse des synthetischen Bewußtseinsvermögens und so eigentlich Tautologien desselben Wesens sind (a. a. O. 191). Windelbands Begriff der *konstitutiven Kategorie* ist daher in *allen* Deduktionen von Werten der grundlegende Begriff; und es zeigt sich, daß die Idee des Wertesystems auf die innere Vorherrschaft der bewußtseinslegitimierenden Notwendigkeit, des erkenntnistheoretischen Kategoriebegriffes aufgebaut ist; denn die „Vernunfttätigkeit . ., die als Wissenschaft eine Neuschöpfung der Welt aus dem Gesetz des Intellekts bedeutet, ist von genau derselben Struktur, wie alles praktische und ästhetische Verhalten des Kulturmenschen" (a. a. O. 192). Das System der Philosophie untersteht infolge seiner kulturphilosophischen Auffassung, welche scheinbar den Zusammenschluß der Werte in einem Absoluten bewirkt, jedoch ihre Vereinigung in einem wirklichen Absoluten gerade durch diesen Zusammenschluß als überflüssig erscheinen läßt, dem Primat des Bewußtseinsaprioris, d. h. der logischen Disziplin, durch den die geschlossene Reihe der nebeneinanderstehenden Einzelwerte durch-

*) Daher kommt Cohen, sobald er zu einer mehrgliedrigen Philosophie übergeht, zu ähnlichen Begriffen, wie sie Windelband zu Grunde legt; in der Einleitung zur „Logik der reinen Erkenntnis" scheint er sich fast an diesen anzuschließen.

brochen und ihre gleichmäßige Aufhebung in der Kultureinheit unmöglich wird.

Und dann muß an die Stelle des Systems der Werte, obwohl dasselbe von sich aus die Vorherrschaft der theoretischen Sphäre bekämpft, doch wieder eine einseitig *erkenntnistheoretisch* orientierte Richtung treten; sie muß aus jenem selber hervorwachsen, indem die Behandlung des logischen Wertes die der anderen Werte an Wichtigkeit grundsätzlich übertrifft. Das Objekt der Logik, die Kategorie, besitzt dann aber einen zweifachen Ort des Vorkommens: einerseits wie seither den des *theoretischen* Wertes, andererseits den des Wertes-*überhaupt*. Die eigentlich nur logische Relation von Bewußtseinsinhalt und Bewußtseinsgegenstand ist zugleich die „Idee" aller Aprioritäten; und die Erkenntnistheorie gibt daher in den vermeintlich nur erkenntnistheoretischen Deduktionen die Grundlagen für die gesamte Philosophie. Die Kategorie ist daher ganz allgemein gegenstandsbestimmende Begriffheit; die erkenntnistheoretische Fragestellung darf an keinem Werte vorbeigehen, bildet daher die im Kreise *Rickerts* entstandenen „Logiken" der Kunst-, Religions- und Kultursphären. Für alle Werte verleiht die Kategorie den Allgemeingültigkeitscharakter und wird so — Hegel redivivus! — als der Begriff der Philosophie*gegenstände* verstanden. Daher erledigt die allgemeine Wertlehre, da sie in der Kategorie ihren Grundbegriff hat, zugleich diejenige Disziplin, welcher der Kategoriebegriff zugehört, die Erkenntnislehre. Und indem dadurch der Abstieg vom Wert-überhaupt zum theoretischen Wert zugebaut ist, fehlt dem einseitig logisch erfaßten Wertbegriff die Fähigkeit, sich in ein System von Werten zu zergliedern; und so wenig der Abstieg zum theoretischen Wert freiliegt, so wenig öffnet er sich zu den anderen Einzelwerten; die allgemeine Erkenntnislehre als allgemeine Wertlehre bleibt allein (*Rickerts* „Gegenstand der Erkenntnis"). Die allgemeine Wertlehre hat so das zum Inhalt, was schon im Kategoriebegriff enthalten ist, d. i. die Scheidung von Urteilsgeltung und Urteilstatbestand scil. Wertgeltungen und Werttatbeständen, und findet dann wesentlich das Gegenstandsall in die Welt des Geltens und die der (psychophysischen) Tatsachen getrennt.

Das ist jetzt das Objekt der Logik. Der Formalismus, der aus dem Wesen der transzendentalen Selbstbesinnung stammte und im Kategoriebegriff niedergelegt war, wird so in den Begriffen des Wertes - und des Seins - überhaupt konzentriert; die eigentlich konstitutive Schicht des rein Apriorischen, welches von der allgemeinsten Wertlehre bereits umfaßt sein soll, wird daraufhin mehr und mehr zusammengepreßt, und immer mehr Teile derselben werden in die methodologischen Adnexe abgestoßen; z. B. das Naturgesetz, dem Windelband unbedenklich konstitutive Kategorialität beigemessen hat; wenn jetzt aber Rickert die Gesetzeskategorie in das methodologische Gebiet abschiebt, so drückt sich darin aus, daß eigentlich nicht mehr die einzelnen Werte, sondern nur die Werthaftigkeit-überhaupt Gegenstand der transzendentalen Selbstbesinnung ist. Bezeichnenderweise sucht Rickert diese Auffassung auch in Kant hineinzudeuten, s. *Zschokke*, Kantstudien, XII, 1907, 157ff.*). Eine solche Kraft besitzt hier das Erkenntnisproblem, daß es die Spezialsphäre des theoretischen Wertes, welcher es zunächst angehört, zur beherrschenden Sphäre aller Werte erhöht. Am ausgesprochensten ist diese Wiederholung der Hegelianischen Identifikation von logischem und allgemein philosophischem Gegenstand in *Rickert*, Zwei Wege der Erkenntnistheorie (Kantstudien, 1909, 169ff.) ausgesprochen: „Die Formen der wirklichen Erkenntnis haben den Formen des transzendenten Sinnes zu entsprechen. Jene theoretischen Werte also, die unbedingt gelten, sind der transzendentale Gegenstand" (209), so daß für das Objekt der Logik an die Stelle der theoretischen Werte ihre Realisationen, die wirklichen Erkenntnisse, treten und „nur auf den *ganzen* Sinn in seiner Einheit . . . die Untersuchung der Erkenntnistheorie zunächst gerichtet sein" (200) soll. Dann sind zwar alle erkenntnis„kritischen" Grenzsetzungen abgelehnt, aber auf Kosten davon, daß die Kategorie, das Objekt der Erkenntnistheorie, dem

*) Vgl. besonders „Gegenstand der Erkenntnis"², 1904, 216 Anm.; bereits ganz entinhaltlicht ist die konstitutive Kategorie später bei *J. Cohn*, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908; s. 420f.: Es gibt nicht zwei Arten von Kategorien, sondern eine konstitutive Bedeutung für die Wirklichkeit und eine methodologische für die Wissenschaften.

theoretischen Wert *als* realisiertem — d. h. wie er als das Ganze des Sinnes da ist — gleichgesetzt und das logische Apriori wirklich das Apriori *jedes* Gegenstandes ist.

Aber in der Absicht bleiben die einzelnen Sphären neben der allgemeinen Wertsphäre stehen, und so muß die Logik in der Tat sich an zwei Orten zeigen: ihr Objekt umfaßt einmal die allgemeine „Grundlegung" über Wert und Sein, Sinn und Sinnfremdheit u. dergl., hat dann aber auch die Theorie des *Seinserkennens* darzustellen. Die beiden Grundmotive, die den Kantianismus ins Leben gerufen haben, lassen sich auf diese beiden Objekte der Logik verteilen: dort — in der allgemeinen Wertwissenschaft — herrscht der antihegelsche Zug des Formalismus, hier — in der Erfahrungstheorie — der antipositivistische Zug des Apriorismus; nach beendeter Entfaltung des Kantianismus haben sich seine beiden Grundmotive so wenig verschmolzen, daß sie die Logik, deren Objekt zerreißen und zwei Logiken, zwei Kategoriensysteme nebeneinanderstellen: Die Logik der Geltungsbegriffe und die der Seinserkennensbegriffe. *Lask* ist der Urheber dieser Spaltung (Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, 1911). Das Neue in diesem Gedanken liegt darin, daß die Allgemeine Wertwissenschaft ausdrücklich als Logik erkannt wird. Sie ist Logik in dem Sinne, in welchem der Kantianismus Logiken kennt: d. h. der Erkenntnistheoretiker besinnt sich auf die Voraussetzungen gewisser Gegenständlichkeiten, die anerkannt werden. Die Methode ist die alte; der Gegenstand ist neu: die philosophischen Geltungsbeziehungen, welche somit den Inhalt der *allgemeinen Wertwissenschaft als Logik* ausmachen sollen. So gibt es nach Lask eine Logik für „die eine" und eine Logik für „die andere" der beiden Welten — nämlich für die Seins- und die Geltungswelt. Der zukunftsreiche Gedanke einer *Logik der Philosophie* entsteht mithin dadurch, daß der Begriff der Philosophie — so paradox das zuerst klingen muß — nicht logisch, sondern materialiter gedacht wird. Es gibt jetzt eine Logik der Philosophie, so wie es vorher eine Logik der Natur, der Geschichte, der Kunst usw. gegeben hat; die Philosophie ist insofern zum Gegenstand transzendentaler Selbstbesinnung gemacht, als es im System der Mannigfaltigkeiten neben Natur-, Geschichtsmannigfaltigkeiten

usw. auch die Mannigfaltigkeit des philosophischen Erkennens gibt. Vielleicht könnte man zweifeln, ob diese Interpretation berechtigt ist; aber sie verliert jede Bedenklichkeit, sobald wir Lasks Stellung zum Problem der reflexiven und konstitutiven Kategorien beachten. Nach Lask harmoniert mit der Aufgabe einer Logik der Philosophie nur die konstitutive Kategorie; die reflexiven Kategorien, die bloß für „Etwas" gelten, sind Gebilde künstlicher Abstraktion; die echten Kategorien dagegen müssen die Gegenständlichkeiten „anzeigen", als deren Möglichkeitsbedingungen sie durch die transzendentale Besinnung begriffen werden; das ist der Grund, der die reflexiven Kategorien entwertet. (Die Bemerkung Lasks, 164, in welcher er es als „ein unberechtigtes Vorurteil" bezeichnet, „daß die Kategorien stets nur auf die Inhaltlichkeit innerhalb einer Sphäre berechnet" seien, ist nur eine interne Bereicherung, keine Einschränkung seiner ausschließlichen Bevorzugung der gegenstandsbestimmten Kategorie.) Weil die Subjektskategorien (der reflexiven Sphäre) keine Gegenständlichkeiten anzeigen, sind sie nicht selbst Gegenstand einer transzendentalen Wertbesinnung (Lask, 67); mag ihnen im übrigen auch der Charakter der Geltungsartigkeit nicht verweigert werden (142), so besitzt doch eine „künstliche" Werthaftigkeit für uns nicht das Gelten des Geltens; nur die konstitutiven Kategorien zeigen die zu verlangende spezifische Richtung auf das Nichtsinnliche, „das" Material der Philosophie (Lask, 137). Jedoch das „Homunculusgebilde" der Reflexiv-Kategorie (Lask, 150) wird uns bald belehren, wie wir von Kreaturen, die wir machten, am Ende doch abhängen. Denn wir fragen nun, wie die einzelnen Kategoriearten sich nach den Gegenständen differenzieren können, ohne daß die Kategorien aus dem Inhalt einer Logik der Philosophie austreten würden und damit aufhörten Kategorien zu sein, oder ohne daß sie mit jenen Gegenständen, d. h. den obersten Begriffen der einzelnen Sphären zusammenfielen und damit die einzelnen Werte (schön, gut usw.) zu Kategorien würden. Wodurch unterscheidet sich also Lasks Logik der Philosophie von dem System der Werte selbst, wenn ihre Inhalte wesentlich die konstitutiven Aprioritäten der Wertsphären darstellen sollen? An diesen Fragen scheitert die Logik Lasks

und schweigt, weil sie die Logik der Philosophie als Selbstbesinnung auf eine bestimmte Gegenstandsart konzipierte, in dem Begriff Philosophie aber nicht solche Bestimmtheit einer Gegenstandsart zum Unterschiede von anderen findet (sondern vielmehr die Beziehung auf alle Werte scil. Gegenstände). Jedoch in diesem Widerspruch besteht gerade die absolute Stellung der Logik Lasks in der Geschichte der Philosophie; denn die Voraussetzungen des ganzen neueren Kantianismus werden hier offenbar: Wir sind nun in den Stand gesetzt, dem *transzendentallogischen Gesichtspunkt*, der Kant, Hegel und den neueren Kantianern gemeinsam ist, eine grundsätzliche Kritik widmen zu können: Bei *Kant* selber war die Kategorie (das Objekt der Logik), weil ihre Bedeutung in ihrer transzendentalen *Anwendbarkeit* lag, der außerlogische Gegenstand der Sinnenwelt (der transzendentale Grundsatz als die Sache der Kategorie); bei *Hegel* war die Kategorie, weil ihr Wesen Selbstbewußtsein hieß, kongruent dem absoluten Subjekt, dem außer- oder überlogischen Gegenstand des absoluten Geistes; im *Neukantianismus* ist die Kategorie zwar weder mit einem einzelnen bestimmten Objektskreis (Kant) noch mit der absoluten Totalität aller Kreise (Hegel) vereinigt, aber wenn auch abgesondert von den Gegenstandssphären, so doch nur in der transzendenten Beziehung auf sie genommen; die transzendentale Methode gilt dann nicht mehr als gegenstandsschaffendes, nur noch als gegenstandsfindendes Prinzip; sie ist die Methode, die überall anwendbar, überall zur Bloßlegung der konstituierenden Elemente führen soll. Dann trifft sie, nachdem sie durch die einzelnen Sphären hindurchgewandert ist, auch die Sphäre der allgemeinen Wertwissenschaft, faßt sie wesentlich als neue Einzel-Sphäre, in die ebenso wie in die anderen Sphären die transzendentale Besinnung einzugreifen hat, und bedenkt nicht, daß man mit ihr, weil sie die Allgemeine Philosophie ist, alle anderen Einzelsphären von neuem mit dem transzendentalen Akte trifft und so, wenn man nicht in dieser letzten Sphäre nur das zergliedert, was sie mit den anderen Sphären nicht gemein hat, man in ihr nicht nur die Logik des philosophischen Wertes, sondern auch die aller einzelnen anderen Werte, das gesamte System der Werte in seinen konstitutiven Elementen er-

hält. Da hat also die transzendentale Methode nacheinander alle Gegenstandskreise durchlaufen; jeder hat etwas in ihr und ihrem Hauptbegriff, dem der Kategorie, zurückgelassen; dieser ist mit den Säften aller Wesen geschwängert; da ergibt sich entweder innerhalb des Gegenstandes der Logik ein Spiegelbild der ganzen Welt *(Lask)*, oder die ganze Welt erscheint als Spiegelung eines Kategoriensystems *(Ehrenberg*, Kants Kategorientafel und der systematische Begriff der Philosophie, Kantstudien, 1909, 392—439). Die Logik, das Kategoriensystem, ist von neuem so gebildet, daß sie zur Wissenschaft von *allem* wird; und der lange, mühsame Weg, den der Kantianismus gemacht hat, um den Hegelschen Irrtum zu berichtigen, scheint vergebens gewesen zu sein. Aber dem ist doch nicht so; denn es müssen nur die Keime, die in der letzten Gestalt der kantianischen Richtung ruhen, zum Wachsen gebracht werden, um jeden Logismus, ebenso den Hegels als auch den Lasks oder den des zitierten Kantstudienaufsatzes endgültig zu entfernen.

So ist also das, was in der ursprünglichen Anlage des Kantianismus ein Widerspruch der Motive gewesen ist, ein Widerspruch innerhalb der Logik geworden, ein Widerspruch, der uns die Unzulänglichkeit des Kantianischen Begriffs von der Philosophie selber enthüllt. Nachdem wir aber verstanden haben, daß Logik der Philosophie heißt: Logik der allgemeinen Wertwissenschaft, sehen wir die Logik der Philosophie auf einem anderen Niveau stehen als die Logik des Seinserkennens; es ist deshalb unvermeidlich, daß gerade die Anhänger Lasks aus ihm die von ihm selbst nicht gewollte Konsequenz ziehen, daß seine Logik der Philosophie allgemeine Grundlegung aller Philosophie sei; die Logik des Seinserkennens kommt dann in eine Linie mit den anderen Theorien der Wertbesinnung, die so insgesamt *unterhalb* der Logik der Philosophie stehen. Damit aber wird der Nerv des Kantianismus getötet: die Erkenntnistheorie aus der Mitte zwischen Positivismus und Metaphysik gestoßen. Das antihegelsche Motiv zwar bleibt, aber das antipositivistische fällt fort; denn in dem Augenblick ist es gegenstandslos geworden, in dem die transzendentale Selbstbesinnung einen Gegenstand in Angriff nimmt, den der Positivismus nicht empiristisch deuten

kann, weil er ihn überhaupt nicht kennt, den Gegenstand: Philosophie. So bleibt allein die Logik der Philosophie als Logik zurück, d. h. diese darf jetzt nur das zum *Objekt* haben, was sie befähigt, allgemeiner Teil der Philosophie zu sein: die Theorie des Erkennens. Logik der Philosophie heißt jetzt Logik der *Form* Philosophie — nicht mehr Logik des *Gegenstands* Philosophie; die transzendentale Selbstbesinnung ist nicht mehr materialiter orientiert, sondern ergreift jetzt als Gegenstand des Besinnens die transzendentale Selbstbesinnung, die Methode des Philosophierens selber; und es wird bewußt, daß eine Logik der Philosophie sich nicht auf eine Aufteilung der Objekte: hier Sein, dort Nichtsein! gründen kann, da diese Aufteilung selbst bereits eine Anwendung dessen darstellt, worauf sich der Logiker der Philosophie besinnt: *die Möglichkeit der philosophischen Erkenntnis.*

III

Wir haben daher jetzt den Begriff der Logik der Philosophie, in dem sich Kantianismus und Hegelianismus gefunden haben*), von Grund aus neu zu formen, und beginnen dabei mit den Veränderungen, die der bloße Gedanke einer Logik der Philosophie bewirkt:

Er durchbricht das Dogma vom Kopernikanischen Standpunkt, d. i. die Ansicht, daß Erkenntnis und Gegenstand Eins sind; denn er schafft eine Sphäre für die Erkenntnis des Erkennens selber**). Er durchbricht die stereotyp von Zeit zu Zeit wiederholte Forderung einer überreflexiven Philosophie; denn er reflektiert sogar über die Reflexion und wird sich dadurch seiner reflexiven Art überreflexiv bewußt. Er macht den zähe festgehaltenen Begriff der konstitutiven Kategorie unmöglich; denn er deduziert solche

*) Von Hegelianischer Seite her bei *Croce* und bei *Ehrenberg* (Kantstudien, 1909, 435) ausgesprochen.

**) S. *Husserl*, Logische Untersuchungen, 1900, I, 229, wo betont wird, daß „die Wahrheiten, die von Wahrheiten gelten, nicht zusammenfallen mit den Wahrheiten, die von den Sachen gelten, welche in jenen Wahrheiten gesetzt sind". Das Kopernikanische Dogma dagegen duldet kein Gebiet des Erkennens, das nicht zugleich Gegenstandsgebiet ist.

Begriffe, welche als Formen alles Philosophierens nicht mehr bestimmte Gegenstandswerte darstellen können.

So gilt die Selbstbesinnung jetzt dem Element des Selbstbesinnens selber, d. h. dem gegenstandsunbestimmten, reinen Denken. Das Kategoriensystem kann nur solche Denkformen enthalten, in denen die Kraft der Wirklichkeitsfremdheit so groß ist, daß sie noch nicht irgendwie die wirklichen Gegenstände der Erkenntnis antizipieren. Gerade in der Vorurteilslosigkeit der Kategorie, in ihrer Unbeschriebenheit liegt die Gewähr für ihre Benutzbarkeit; die höchste Spannung zwischen Kategorie und Erkenntnisinhalt erzeugt erst den „Gegenstand der Erkenntnis". Das bedeutet allerdings eine vollständige Umwertung der bisher blind vergötterten transzendentallogischen Fragestellung; und mit dem Antihegelianismus wird erst dadurch wahrhaft Ernst gemacht, daß die Kategorie sich den Gegenständen wahrhaft, nämlich in deren Totalität entgegensetzt. Die bisherigen sog. konstitutiven Kategorien werden zu abgeleiteten Formen herabgedrückt; aus den reinen Formen des sich selbst denkenden Denkens sind sie abgeleitet; die im Kantianismus nie ganz vermeidbaren „Übertragungen" von Kategorien einer Sphäre auf Kategorien einer anderen Sphäre verschwinden jetzt gänzlich; und des Begriffs Kategorie können nur diejenigen Denkinhalte gewürdigt werden, die für jedes und alles Geltungskraft besitzen, die bisher sog. reflexiven Kategorien. Etwas bisher Verachtetes: die Allanwendbarkeit wird für die wahren Kategorien ihre grundlegende Qualität; die abgeleiteten Kategorien dagegen gehören in „ihre" Disziplinen und verdienen daher in keiner Weise die Einschätzung als Kategorien. Viele Begriffe allerdings, welche bis jetzt dem Bestande der konstitutiven Kategorien zugerechnet wurden, erweisen sich als bloße Verstofflichungen und Ableitungen einer zugrunde liegenden reinen Kategorie, z. B. die Kausalitätskategorie, die nicht minder für jedes und alles gelten kann als die Kategorie des Etwas. Wie aber soll bei einer solchen Entfernung der Kategorie von den Gegenständen dem Einschleichen von leeren, abstrakten Begriffsschemen gewehrt werden? wenn im Verhältnis der außerlogischen Gegenstände und der Kategorien die reine Willkür eines gegenstands-unbe-

stimmten, reflexiven Denkens herrschen soll! Dieses Bedenken kann allein dadurch aufgelöst werden, daß seine Nichtigkeit eingesehen wird. Bekommt doch die Kategorie erst dadurch ihre Geltungskraft, daß sie, trotzdem sie ein bloßer Denkbegriff und insofern unfähig zur Gegenstandsbestimmung ist, gerade nur als bloßer Denkbegriff so rein ist, um zur unverfälschenden Erkenntnis der Wirklichkeit verwendbar zu sein. Die Objektivität der Kategorie gilt nur der Reinheit des Denkens, d. h. überhaupt dem reflexiven Kategorienbestande selber; Begriffe sind nur insofern Kategorien, als sie durch Besinnung auf das Besinnen deduziert werden und so von aller Gegenstandsdurchsetzung frei sind; so ist es allerdings ohne die Konsequenz aus unserer Anschauung, daß die reflexiven Kategorien konstitutive Kraft in bezug auf sich selber besitzen, nicht verständlich, wie reflexive Kategorien vor Gegenständlichkeitsusurpationen beschützt werden könnten. Die neue Logik umgreift also zwar nichts als die theoretische Sphäre; aber in bezug auf diese sind ihre Begriffe konstitutiv; d. h. verleihen der theoretischen Geltungssphäre den Charakter der *Grundlegung* für Philosophie.

Solche *innerlogische Gegenständlichkeit*, wie wir sie also der sog. reflexiven Kategorie zusprechen, hat zu bedeuten, daß die Kategorie die quaestio juris ihrer Gültigkeit nicht aus ihrer Anwendbarkeit im außerlogischen Material des Erkennens zieht, sondern aus der rein reflexiven Anwendung des Denkens im Falle des Denkens über das Denken. Mit welchem Rechte, fragt aber der Kantianismus, komme ich zu einer solchen Umwertung der Reflexivformen? Eine Erörterung des Begriffes: Reflexivität dürfte daher am Platze sein. Außer Zweifel steht dabei sofort, daß die Reflexivität der Korrelatbegriff der Konstitutivität ist: reflexiv ist die nicht auf ein außerlogisches Material mit geltender Beziehung bezogene Denkform; reflexiv kann dann aber eine Denkform nur im Verhältnis zum Außerlogischen sein; das Bewerten eines Begriffs als reflexiv setzt also voraus, daß als Gegenstand nur der außerlogische Gegenstand gilt; der kantianische Dualismus: Denken — Gegenstand, jener Dualismus, durch den gerade das Denken reflexiv geworden ist, will doch immer noch nicht den Gedanken eines überreflexiven Denkens aufgeben und ent-

wertet daher sein eigenes Werk, das reflexive Denken. Für uns aber verliert die Reflexivität jede Art von Minderwertigkeit; es kann uns nicht mehr überraschen, daß das Denken (soll es doch zur Allheitswissenschaft der Philosophie führen), gesehen vom Außerlogischen aus, als im Jenseits des Gegenstands Liegendes, bloß Reflexives erscheinen muß. Denn wir geben eben den außerlogischen Standpunkt auf, wenn wir das Wesen des Denkens selber untersuchen. Wir wählen für innerlogische Probleme auch den innerlogischen Standpunkt, halten ihn für allein berechtigt. Aber die neue Formallogik kehrt nicht zur früheren Urteils- und Schlußlehre zurück, und die innerlogischen Kategorien setzen sich uns nicht mehr wie in alten Tagen zu einer ontologischen Logik zusammen; denn nur auf dem ganz unformallogischen Wege der logischen Selbstbesinnung kommen sie in die logische Wissenschaft hinein. Es gibt nur Kategorien, insofern sie abgeleitet werden; sie selber sind so wiederum *Denkobjekte*. Zugleich Denkformen und Denkobjekte und trotzdem reflexiv im Verhältnis zum Außerlogischen; das ist die Wesensbestimmung der Kategorie. Denkform und zugleich Denkobjekt? beides sind sie in der Ableitung und Entwicklung der einzelnen Kategorien; in der die Beziehungsformen, als wären sie irgendein beliebiger Gegenstand des Erkennens, durch das, mit dem alles erkannt wird, durch die Beziehungsformen selber, erkannt, verstanden, systematisiert werden. So gibt es keine Denkformen, sie seien denn abgeleitet; die scheinbar bloß reflexiven Formen gelten für sich selber, lassen sich selber als *Gegenstände des Erkennens* gelten. Für die reinen Denkformen gilt so die Identität von Subjekt und Objekt, gilt, daß „die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst sich aufgelöst hat" (Hegel s. o.)*).

Hier im *Innerlogischen* herrscht also das Prinzip des *Selbstbewußtseins;* und dieses erweist sich als das absolute Erkennen des absoluten Erkennens selber; das wahre Objekt des Selbstbewußtseins ist ein in bezug auf Außerlogisches ganz Unbe-

*) Es ist bedeutsam zu sehen, wie der Kantianismus, wenn er sich überhaupt des Sichselbstaufsichselbstanwendens der reflexiven Kategorie bewußt wird (Lask, 165), diese Beobachtung nicht fruchtbringend nutzen kann.

stimmtes, nämlich das Denken des Denkens — als Denkens*). Die sog. reflexive oder, wie wir jetzt sagen wollen, ursprüngliche Kategorie ist so durch sich selber konstituiert; „sie gilt für sich selbst". Das Logische ist dasjenige, für das der Zirkel von Gegenständlichkeit und Gegenstand Natur und Gesetz ist; es kann nicht aus sich heraus; es soll nicht aus sich heraus; es widerspricht seinem Wesen, wenn es aus sich herausgeht; deshalb verwerfen wir die transzendentallogische Auffassung. Und es ist merkwürdig, wie der gerade in der Transzendentallogik gegen den Skeptiker gebräuchliche Einwand: wie er doch selbst mit seiner Skepsis, mit deren Behauptung und Begründung, die Geltungen, die er bezweifle, anerkenne, nie zu Ende gedacht worden ist; wir aber denken ihn zu Ende: Jenes ungewollte Sichselbstwiderlegen des Skeptikers bedeutet, daß alles Denken sich selbst voraussetzt und dementsprechend als Gegenstand einer möglichen Selbstbesinnung schon Geltungswert besitzt, ehe es, um Außerlogisches zu erkennen, aus sich heraustritt. Also nicht weiter als zum Denken selber geht der umschließende Umkreis des Denkens; nur die Denkobjektivität selber, nicht der außerlogische Gegenstand ist für das Denken *unangreifbar*. Hierfür ist übrigens der Kantianismus selber ein lebendiges Zeugnis, wenn er mit seinem überstarken Skeptizismus aus dem Bereich der logischen Wissenschaft nicht herauskommen kann. Unser Gedankengang über die Kategorie hat uns somit zu einem endgültigen Ergebnis geführt: das Verständnis der reinen Kategorie als des für sich selber gültigen Denkens — Denkens des Denkens; die Einsicht darin, daß die Kategorie *vor* ihrer Anwendung überhaupt nicht ist, aber nur deshalb nicht, weil sie, sobald sie ist, auf sich selber Anwendung gefunden hat; ferner die Abgrenzung dieser Einsicht gegen die scheinbar verwandte Ansicht des Kantianismus und Hegelianismus, welche beide die Kategorie erst kraft ihres *aus* sich Herausgetretenseins als Kategorie anerkennen wollen.

*) Auch Lask faßt seine Logik der Philosophie als in unserem Sinne innerlogische Logik auf; er begründet sie auf Selbstbesinnung und Selbstbewußtsein der Philosophie selbst (Lask, 211); wenn er trotzdem die Erfolge dieser Selbstbesinnung in „bedeutungsbelasteten" Kategorien erblickt, so kommt der Gegensatz seiner und unserer Auffassung erst recht zutage.

Die Philosophie gewinnt hier einen Ruhepunkt, welcher der Logik bei aller Entinhaltlichung dasjenige Übergewicht beläßt, das ihr zukommt; es ist eine „letzte" Erkenntnis, die Struktur alles Denkens in der *Möglichkeit des Sichselber-Denkens* bewiesen zu haben; die Reflexivität der Reflexivität als Grundsatz für den Begriff der Kategorie!*)

So aber besitzen wir im reinen Denken den einzig unmittelbaren Inhalt eines absoluten Wissens, einen solchen Inhalt, der sich selbst begründet; *das reine Denken ist causa sui.* Der logische Gegenstand, *der Wahrheitswert des Wahrheitswertes,* beruht auf sich selbst; und die von allem Außerlogischen abgetrennte logische Wissenschaft erzeugt den Begriff der Wahrheit, des Gegenstands des Erkennens. Dieser Gegenstands- oder Wahrheitsbegriff ist dann trotz seiner innerlogischen Deduktion nicht innerlogisch begrenzt; denn hier kommt die Dialektik der Teilung von Denken und Gegenstand an den Tag: Indem der Wahrheitsbegriff „nur" für das innerlogische Objekt gilt, ist die für alles und nichts geltende Denkform *vergegenständlicht;* sie ist es, die sich selber als wahr erweist, und die somit gerade infolge der rein innerlogischen Deduktion zu dem Resultat kommt, allem reflexiven Denken die Möglichkeit der Erkenntnis zu verleihen, den innerlogischen Umkreis selbst als außerlogischen begründet. Weil die Kategorie für sich selber gilt, sie selber aber nur Form ist, so gilt sie für alles. Hieß es früher von der reinen Kategorie, sie gelte „bloß" für „Etwas", so heißt es jetzt, sie gelte „nicht bloß" für „dieses" oder „jenes". Zu den reinen Formen

*) Es ist deshalb vergebens, überhaupt eine im Sinne des Kantianismus reflexive Kategorie zu suchen; sie hat es nie gegeben und wird es nie geben; wenn *Windelband* eine sonst im Kantianismus als bloß reflexive Denkform beurteilte Kategorie — die Identität — aufspaltet und sie in ihrer möglichen Konstitutivität, in dem Gelten des Gleichheitsverhältnisses, sieht, so geht das ohne Zweifel über den engeren Begriff der konstitutiven (bedeutungsbestimmten) Kategorie hinaus; um aber diese Ausführung als in unserem Sinne des Kategoriebegriffes liegend aufzufassen, dürfte das Neue nicht wieder durch die Annahme einer neben der konstitutiven Bedeutung stehenden, nun doch nur reflexiven Bedeutungsmöglichkeit derselben Kategorie zerstört werden. (*Windelband,* Über Gleichheit und Identität, Ber. der Heid. Akad. der Wiss., 1910, siehe besonders S. 15, 24.)

des Denkens sind dann nicht nur die reinen Begriffe als solche, sondern auch alle die Denkformen zu zählen, die den transzendentallogischen Bezug des Denkens auf sich selbst sogar in ihren Inhalt aufgenommen haben; das sind die Formen der philosophischen Wissenschaft selber. Sie sind sogar die eigentlichen Objekte und Inhalte der Logik; denn in der Methodologie der Philosophie ist die Identität von Form und Inhalt ganz perfekt geworden (Philosophie der Philosophie); seinen Abschluß erfährt das Objekt der Logik daher nicht in der Kategorienlehre im engeren Sinne, sondern in der Methodologie der Philosophie, für die wir den einstens allerdings nur für eine Logik des endlichen Wissens gebildeten Begriff der *Wissenschaftslehre* zurückerobern wollen.

Doch weiter als zur Standpunktsklärung können und sollen wir hier nicht geführt werden; so müssen wir abbrechen.

Punkt II: Die Anwendung der Kategorie (Kategorie und Begriff)

Wir haben die Geschichte des Kategoriebegriffes verfolgt und seine Veränderungen bis zur vollkommenen Umwandlung erlebt; daher werden wir jetzt unsere Disputation mit der hegelianischen und neukantianischen Logik auf die Realisierungsfrage des Kategoriebegriffes, auf das Problem der *Anwendung der Kategorie* ausdehnen.

I

Hegels Stellung zu diesem Problem läßt sich am unmittelbarsten von seiner Ablehnung aller Art von kritizistischen Intentionen aus aufrollen. Jenes Wort aus der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes von dem Mißtrauen, das man in das Mißtrauen (des Erkenntniskritikers) zu setzen habe, ist ihm bestehen geblieben. Nicht eigentlich der kritizistische Gedanke als solcher, sondern seine geglaubte Unausführbarkeit veranlaßt seine ab-

lehnende Haltung gegen ihn. „Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholasticus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*" (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 10). Hegel meint also: Da Erörterungen über das Wesen des Erkennens schon selber das Wesen des Erkennens voraussetzen, so liegen sie bereits hinter dem, vor dem sie zu stehen wähnen; deshalb wertet Hegel die Kategorien nur im Status der Anwendung innerhalb des tatsächlichen Erkennens als Kategorien. So aber führt er den Standpunkt der Transzendentalen Logik konsequent zu Ende: Zwar waren auch für *Kant* die noch nicht angewandten Kategorien nur gleich leeren Gedankenformen gewesen; aber wenn er sie zum Zweck der Anwendung nur mit Erfahrungsbegriffen verband, so blieben sie auch in dem Zustand der Anwendung von den Begriffen, für die sie angewendet wurden, genügend geschieden. Anders bei *Hegel:* Die Begriffe, in welche seine Kategorien einzugehen haben, sind „philosophische" Begriffe; der Begriff gibt der Kategorie im Punkte der Absolutheit nichts nach: der Rangunterschied zwischen Kategorie und Begriff wird aufgehoben; beide sind gleich apriorisch; wie soll da dem Zusammenfallen beider zu wehren sein! Daher geschieht dem, der von den Fragen der kantischen Kategorientafel zu Hegel kommt, die plötzliche Erleichterung, die ganze Aufgabe, einen bestimmten Bestand von Kategorien zu fixieren, von sich genommen zu sehen. Ist die Kategorie vor ihrer Anwendung ein Nichts, wird sie erst durch das Anwendungsprodukt wahrhaft Kategorie, so ist eben jedes Anwendungsprodukt Kategorie-Wirklichkeit; die wirklichen Erkenntnisse gelten nicht je als Anwendungen einer ihnen apriorischen Denkform, sondern als selbst in ihrem Eigeninhalt kategoriale Erkenntnisse. Jeder einzelne philosophische Begriff, wie Natur oder Kunst, Chemismus oder absolutes Subjekt ist nicht mehr noch weniger Gegenstandsbegriff, als übliche Kategorien wie Kausalität und Substanz es sind. Soweit Hegel aber gleichwohl den Versuch macht, gewisse Begriffe in bevorzugtem Maße Kategorien sein zu lassen, wird doch der allgemeine Kategoriebegriff — die Ansicht vom Wesen aller Kategorien — dem Wesen der wirklichen philoso-

phischen Erkenntnis entnommen, von der dann der Terminus des *konkreten Begriffes* auf die Kategorie übertragen wird. Weil es die Natur des Erkennens ist, ein wirkliches Erkennen zu sein, so findet Hegel nur in ihm, in dem Begriff des bestimmten Erkenntnisses, das Wesen kategorialer Gegenständlichkeit verwirklicht. Der Begriff der *Kategorie*, den der Logiker sucht, *richtet sich* daher bei Hegel nach dem Begriff der *bestimmten Erkenntnis*. Das ist der m. W. nie gewürdigte bedeutsame Zusammenhang, in dem Hegels Lehre vom konkreten Begriff ihren Grund hat. Und wir müssen ihn verstanden haben, um die vielverlästerte Begriffslehre würdigen, die in ihr enthaltene „Entdeckung" bemerken zu können: Hegels *konkreter Begriff* bedeutet, daß eine wirkliche Erkenntnis, die sich in diesem oder jenem Begriff ausspricht, diesen oder jenen Begriff mit einem bestimmten Bedeutungsinhalt erfüllt, der ihn zu einem konkreten Wesen macht; bedeutet ferner, daß der im Buche, im System enthaltene Begriffsinhalt in seiner ganzen jeweiligen Mannigfaltigkeit einen einzigen Begriff darstellt. Der konkrete Begriff hat seine Gegenständlichkeit allein an dem Sein in einem bestimmten Inhalt; nur weil ein *Inhalt* in ihm ist, *gilt* der Begriff; der Inhalt des Begriffs wächst dann in der Tat mit seinem Umfang; denn alle die verschiedenen Nuancen, welche mit der Erweiterung des Umfanges dem Begriffe zuwachsen, treten als wechselseitige Bedeutungszusammenhänge auch wirklich in seinen Inhalt ein; eine unsäglich einfache Angelegenheit, daß mit der Zunahme der Erkenntnis ihr Begriff sich erweitert! so einfach, daß sie fast nie verstanden wird, daß es den meisten bedenklich, ja widersinnig erscheint zu sagen: ein ganzes Buch könne nicht minder ein einziger Begriff sein, als ein einzelnes Wort es ist. Hegels Entdeckung des konkreten Begriffes befreit daher den, welcher sie nicht übersieht, aus der Abhängigkeit von der Sprachorganisation in Sachen des Erkennens. Nur deshalb also kann der Inhalt aus dem Begriff herausgeklaubt werden, weil Begriff und Inhalt im wirklichen Erkennen längst verschmolzen sind. Hegel lehnt daher gar nicht die Gegebenheit des Inhalts ab, behauptet nicht die rationale Deduzierbarkeit aus der abstrakten Vernunfteinheit, sondern will überhaupt das ganze Problem: gegeben oder nicht

gegeben? nicht anerkennen. Es gibt für ihn nur Begriffe, die einen Inhalt *haben;* Begriff und Inhalt zu trennen, heißt gegenstandslose Abstraktionen machen. In der Begriffslehre Hegels gibt es daher nur den bestimmten scil. konkreten Begriff. Damit ist aber der Begriff des *unbestimmten* Begriffs aus der Philosophie eliminiert; Hegel will die angebliche Abstrakt*heit* des Begriffes treffen, aber trifft den abstrakten Begriff, der seinerseits auch ein einzelner konkreter Begriff ist und deshalb *gilt.* So wird das Problem, das nach Begriffen hinter den bestimmten Begriffen sucht, beseitigt; das Problem „letzter" Begriffe — wir nennen es das Kategorienproblem — hat in Hegels Philosophie keinen Platz. Der Unterschied der synthetischen Urteile a priori und derjenigen a posteriori — der (im logischen Sinne) eingeborenen und der zu erwerbenden Begriffe ist nicht mehr; jeder echte Begriff hat den Wert einer Kategorie; deshalb gibt es nur Begriffe und keine Kategorien. So fehlt bei Hegel überhaupt das Problem des *Apriorismus.* Vor der Bedeutung der neuen Entdeckung (des bestimmten Begriffes) verstummen alle früheren Fragen einer Logik, mit ihnen die Grundidee des aprioristischen Idealismus. So verfällt die Philosophie Hegels dem Progressus der Mannigfaltigkeiten; sie schlägt in den reinen Positivismus um. Das geschieht hier der Transzendental-Philosophie; indem sie in durchaus folgerichtiger Konsequenz aus ihrer Grundkonzeption die Kategorie nur in deren Anwendung im Begriff anerkennen will, ist die reine Kategorie — was auch sollte sie als leere Gedankenform, als unwahrhafte Abstraktheit noch sein! — gar nicht mehr vorhanden. Der absolute Idealismus wird zuerst absoluter Positivismus (der späte Schelling, Schopenhauer usw.), der sich dann seinerseits in den empiristischen Positivismus entlädt, dadurch aber die Philosophie zwingt, von neuem zum Problem des Apriorismus Stellung zu nehmen.

II

Damit haben wir das gemeinsame Merkmal für die verschiedenen Richtungen des modernen *Kantianismus* gewonnen, nämlich die *Scheidung* von Apriori und Aposteriori, von Kategorie und Begriff. An diesem *Gegensatz* hält der Kantianismus

ebenso einseitig fest, wie Hegel die *Einheit* im konkreten Begriff für den einzigen Inhalt einer Begriffslehre gehalten hat. So darf der Begriff, in welchem die Kategorie ihre Anwendung findet, kein absoluter Begriff sein; nur die Kategorie ist absolut, der Begriff empirisch, so daß beide *als* Kategorie und Begriff aufeinander bezogen, durch die Verknüpfung der Anwendung verbunden sein können, ohne ihre Zweiheit aufzugeben. Nun bietet zu solchem Verhältnis von Kategorie und Begriff, wobei jene einer ihr selbst fremden Sphäre zugewiesen wird, gerade Kant die Handhabe, nicht so sehr in der Kategoriendeduktion als in dem, was er die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft nennt, jedoch nur, sobald man dieselben nicht mehr nur für Beispiele synthetischer Urteile a priori, sondern für die Bedingungen synthetischer Urteile a posteriori erklärt. Und in diesem Sinne sieht nun *Cohen,* der ja das Apriori nur noch transzendental, d. h. in seinem Werte für Erfahrung, anerkennt, Kants Grundsätze, so daß sich bei ihm Kategorie und Begriff in der Tat wie Absolutes und Empirisches verhalten. Daher schließt sich, in noch so inniger Synthese Kategorie und Begriff zusammenwirken mögen — die Bedingungen der Erfahrungsmöglichkeit sind in der Erfahrungswissenschaft enthalten —, doch nicht die absolute Kluft zwischen ihnen. Da ist der Dualismus von Apriori und Aposteriori fixiert, ohne daß die Gefahr beschworen würde, mittels dieser Fixierung erst recht der Einheit ausgeliefert zu werden. Aber der Begriff des Aposterioris ist doppeldeutig, drückt ebenso den des empirischen *Stoffes* wie den der *fixierten* Erfahrung aus; d. h. nicht nur stehen sich Apriori und Aposteriori gegenüber, sondern werden zugleich in den Erkenntnissen der Naturwissenschaft verbunden, in welchen ihr Gegensatz erst einen Erkenntniswert erhält: Der Begriff (zum Unterschiede von der Kategorie), d. h. die Anwendung der Kategorie ist damit als Naturwissenschaft selbst wieder ein Überempirisches, Ewiges. Das ist Cohens in dieser Beziehung fast altkantianischer Standpunkt.

Zwar fällt der Begriff auch jetzt nicht mit dem Apriori zusammen, braucht aber in keiner Weise mehr nur etwas schlechthin Empirisches und Nichtabsolutes darzustellen. D. h. der Gegensatz von Apriori und Aposteriori bleibt bestehen, ohne jedoch daß man ihn

auf den ausgesprochensten Fall seiner Gegensätzlichkeit, die Sphäre der Erfahrungskategorien, beschränken müsse. So zeigt sich die Möglichkeit der Verallgemeinerung jenes Begriffspaares, die von *Windelband* vollzogen wird. Diese Verbreiterung des Gegensatzes von *Erfahrungs*form und *Erfahrungs*mannigfaltigkeit zu dem Gegensatze *irgendeiner* Apriorität und *irgendeiner* Mannigfaltigkeit ist ein zu wenig beachteter Vorgang aus der Geschichte des Neukantianismus; jener früher ausschließliche Gegensatz des positiven Wissens zum Positiven des Inhaltes desselben ist jetzt nur ein Spezialfall eines allgemeinen Gegensatzes. Daß allein der positivistischen Einschränkung Cohens die Festigkeit, welche die Qualität Apriori-Aposteriori besitzt, verdankt wird, gerät in Vergessenheit; so kommt es, daß Cohens Einseitigkeiten den anderen Kantianern als fixe Ideen erscheinen. Wenn sie das nicht sind, so geht doch immerhin von Cohens Erkenntnistheorie selbst der Zwang aus, ihre Einseitigkeit abzutun; nicht ungestraft kumuliert er alles auf den Wissenschaftsbegriff und gibt in ihm selber den positivistischen Bewertungspunkt preis. Das bewirkt gerade, daß die positivistische Einschätzung des Inhalts von der Erfahrungssphäre auf alle Sphären übergeht; in größter Allgemeinheit weist *Windelband* darauf hin (Mannigfaltigkeitsproblematik). Ferner geht diejenige Einheitsbeziehung zwischen Apriori und Aposteriori verloren, welche für das Erfahrungsproblem (bei Cohen) bestimmend gewesen ist, da sie nur von ihm, das jetzt nicht mehr Hauptproblem ist, gelten kann; eine andere tritt nicht an ihre Stelle; und das Problem: wie ist das Apriori *anwendbar?* büßt seine Bedeutung ein, so daß der Gegensatz von Apriori und Aposteriori in unverhüllter Nacktheit dasteht: ewiger Gegensatz zwischen dem Ewigen selbst und dem Tatsächlichen! In dieser Formulierung dehnt sich die kantianische Logik bald über die wirkliche Philosophie aus; mit ihr wird der siegreiche Feldzug gegen die psychologistische Erkenntnislehre geführt; besonders *Husserls* Entwicklung zum Kantianismus wird ihr verdankt. Daher auch kehrt Husserl den Dualismus von Apriori und Aposteriori noch schärfer, weil noch bewußter hervor; mit der ganzen Selbsterkenntniskraft, welche solchen eigen ist, die überwinden, wird er sich des Dualismus von Apriori und Aposteriori bewußt und gewinnt da-

durch auf die Richtung, der er sich anschließt, selbst einen Einfluß; diese findet jetzt in ihm ihren reinsten Vertreter.

Dadurch rückt aber die logische Sphäre wieder in den Vordergrund des Interesses; denn als Windelbands Standpunkt eine so ausgedehnte Wirkung erlebt, ist es vorzüglich derjenige Punkt desselben, mit welchem er die Gegner schlägt, welcher die Wirkung verursacht; das ist die Sphäre der Erkenntnistheorie. Deshalb sind diejenigen, die auf Windelband folgen, *Rickert* und *Husserl*, vorzugsweise Logiker*). In der Erkenntnistheorie als der Theorie der Erfahrung läßt sich aber das Anwendungsproblem (das im allgemeinen Dualismus Windelbands keine unmittelbare Notwendigkeit ist) nicht totschweigen. So kommt gerade der, welcher die unbezogene Reinheit des logischen Aprioris am wirkungsvollsten durchgedacht hat (Husserl), dazu eine ganz neue Sphäre zwischen Apriori und Aposteriori einzuschieben, die der phänomenalen Bewußtseinsfunktionen des Erkennenden**); das sind die immanenten Realisationsakte des Aprioris in seiner Anwendung auf das Aposteriori. Die Philosophie stellt hier wieder ein Anwendungsproblem der Kategorie auf und gewinnt dadurch der Logik eine Sphäre zwischen Apriori und Aposteriori hinzu; die Sphäre, in welcher Anwendungen zustande kommen, und die zunächst auf die logische Disziplin eingeschränkt bleibt. *Rickert* folgt dann dem Beispiel Husserls und teilt den Inhalt der Erkenntnistheorie in die Fixierung des transzendenten Apriori und die seiner Immanisierung ins Bewußtsein: die „Zwei Wege der Erkenntnistheorie"! Da sich aber die positivistische Einschätzung nicht nur auf die Erkenntnis-, sondern auf alle Inhalte bezieht, so wird die neue Fassung des Anwendungsproblems auch für die nicht-logischen Sphären angenommen. Überall jetzt entstehen Zwischengebilde mit komplexer Konstruktion, Gebilde, die

*) Die in dieser Schrift konstatierten historischen Zusammenhänge können subjektive „Beeinflussungs"-Zusammenhänge sein, brauchen es aber nicht zu sein; wesentlich ist immer nur der Zusammenhang der objektiven Ideen, an obiger Stelle z. B. der Zusammenhang von Windelbands Dualismus *ohne* Anwendungsproblem und Husserls „reiner" Logik *mit* der Tatsache, daß bei Husserl das Anwendungsproblem nachträglich hinzutritt.

**) Husserls II. Band der Logischen Untersuchungen.

zwischen den transzendenten Aprioris und den Tatsachen stehen und deren Verwirklichungszusammenhang präsentieren; man nennt sie die Gebiete des Sinns, „das dritte Reich" *(Rickert,* Logos I, 1: Der Begriff der Philosophie, 1910). Und wie bei Windelband der Gegensatz des Aprioris und des Aposterioris ein allgemeiner gewesen ist, so ist jetzt auch das zwischen sie gesetzte Sinn-Reich allgemeiner Natur, umfaßt daher alle einzelnen Sphären; es gibt theoretischen, ästhetischen, ethischen usw. Sinn *(Lask).* Dann tritt die Individuation aus der Sphäre des Aprioris in die des Sinnes über; die einzelnen Sphären sind für Lask keine Wert-, sondern Sinn-Sphären, so daß die Begriffe Apriori und Aposteriori aus dem Vielheitsinbegriff der Sphären aus-, in die Allgemeinheitssphäre überhaupt übertreten. Über den einzelnen Sphären des Sinnes steht sodann der allgemeine, nackte Gegensatz des Aprioris und Aposterioris. Und so gewiß sich auch in den einzelnen Sphären je ein Apriorisches und ein Aposteriorisches vorfinden, so dürfen diese doch nur als Wiederholungen des *allgemeinen* Gegensatzes von Sinngemäßheit und Sinnfremdheit angesehen werden; derselbe bekommt die Stellung des gattungsbegrifflichen Grundsatzes für alle Sphären. So aber wird das Begriffs*paar* Apriori, Aposteriori zur Einheit eines einzigen Begriffes verschmolzen; nicht hier Sinn, dort Sinnfremdheit, sondern das *Verhältnis* von Sinn und Sinnfremdheit steht an der Stelle des obersten Grundsatzes; es kristallisiert sich „eine logische Form zwischen logischer Form und Material" (Lask, 166) heraus; und der oberste Begriff heißt jetzt die Relation „zwischen" Form und Material, das „Form-Materialgefüge" (Lask, passim). Was vorher in vollkommener Scheidung jedes für sich als Urelement dagestanden hat: das Apriori und das Aposteriori, soll jetzt „ohne dieses Urverhältnis, als deren Glieder sie auftreten, gar nicht verständlich" (Lask, 174) sein. Die Kategorie, welche damit oberhalb der einzelnen Sinnsphären auftritt, läßt sich also nur dadurch charakterisieren, daß sie als die Kategorie des Urverhältnisses von Form und Materie bezeichnet wird; und in der Tat ist dann diese neue Kategorie, da sie als Kategorie auf der Seite der Form steht, „logische Form zwischen logischer Form und Material" (s. o.). So hat sich das Wesen der logischen Form

bestimmt als die Beziehung von Form und Materie; diese Beziehung macht den Sinn dessen aus, was unter logischer Form zu verstehen ist, so daß die logische *ἀρχή* weder in der Form noch in der Materie je für sich, sondern in der als *die Beziehung von Form und Materie erkannten Form aller Sinnsphären* läge*). Aber indem Lask zwar die Korrelatstruktur der Begriffe Form und Materie erkennt, jedoch vergißt, wie dieses Korrelatum Allgemeingültigkeit nur besitzt, weil es den Oberbegriff für alle einzelnen Sinnsphären abgibt, so tritt die Formnatur des Form-Materieverhältnisses, obwohl wir sie ausgesprochen finden, doch nicht bewußt heraus; so wenig, daß jenes Verhältnis, da es nicht „auf die Seite" der Form tritt, in der (unbestimmten) Mitte zwischen Form und Materie stehen bleibt und dann wieder in diese beiden Elemente für sich auseinanderfällt: An der Stelle der „logischen Form zwischen logischer Form und Materie" finden sich eine „vorformale Geltung" und ein „unbetroffenes Etwas" ein (Lask, 174 und passim); und der Dualismus des Apriori und des Aposteriori ist nicht wirklich überwunden. Daher fehlt bei Lask trotz seines Ausgangspunktes im Sinn-Begriffe doch das Anwendungsproblem der Kategorie; dieses Fehlen äußert sich darin, daß für die Urphänomene der vorformalen Geltung, des unbetroffenen Etwas und des (nachträglich eintretenden) Urverhältnisses zwischen ihnen einerseits und den Gattungsbegriff der Sinnsphären andererseits kein Wirkungsverhältnis statuiert wird. Zwar wendet sich Lask gegen den Versuch *Kroners,* zwei Aprioritäten, ästhetische und logische, einfach übereinandergebaut zu denken (Lask, 105 f. Anm.) und duldet in solchem Falle nicht das Nebeneinanderstehen von logischem und nicht-logischem Apriori, scheint also auf die Durchführung des Anwendungsproblems des logischen Aprioris zu dringen, setzt dann aber im Prinzip gar keinen Zusammenhang zwischen dem allgemeinen Form-Materialbegriff und dem Begriff des Sinnes; und darin wirkt nun zum letztenmal die positivistische Einschätzung des Inhaltes; sie gebietet Lask, die Spezifikation zu den einzelnen Sphären als einen von *außen* an den allgemeinen Form-Materiebegriff her-

*) Siehe hierzu die unten folgende Anm. über einen neuen Aufsatz Rickerts.

antretenden „Bedeutungsbestimmungs"vorgang zu denken, und verhindert, daß er den allgemeinen Gegenstandsbegriff (Form-Materie) in den Sphären des Sinns, d. h. der Komplexität von Form und Materie, sich auswirken lasse. So verneint sich der Kantianismus am Ende seiner Entwicklung selbst: Um nichts als das positive Wissen zu begründen, hatte er das Anwendungsproblem der Kategorie eingeführt (Cohen); jetzt ist die Kategorie wieder auf alles Wissen gerichtet; aber das Anwendungsproblem ist ihr abhanden gekommen. So muß der Kantianismus *entweder den Gegenstand der Philosophie positivistisch ablehnen, um dem Apriori eine Anwendung zukommen zu lassen, oder dem Apriori die Anwendung nehmen, um den Gegenstand der Philosophie zu setzen.*

III

Wir haben im Kantianismus den Gegenpol zu Hegel: Wo sich bei diesem das Anwendungsproblem der Kategorie und der allgemeine Gegensatz von Apriori und Aposteriori vermischen, da sind sie im Kantianismus so stark einander entgegengesetzt, daß das eine das andere überhaupt nicht neben sich duldet; und wieder erweist sich der Kantianismus als durch unbegriffen gebliebene Gegensätzlichkeit abhängig von Hegel. Der Gegensatz der beiden aber hat uns die Problemstellung geklärt, und wir können ihnen folgen, gerade wenn wir an die systematische Behandlung gehen.

Das Problem gebietet: Den Gegenstand der Philosophie selber durch Anwendung des kategorialen Aprioris zu bestimmen. Das dritte Reich (des Sinnes) ist das Reich der angewandten Kategorie, also das Reich der Philosophie. Der allgemeine Kategoriebegriff wiederum ist der Begriff vom Gegensatz des Apriori und Aposteriori. So geht die Komplexität der konkreten Sphären auf den abstrakten Gegensatz von Form und Inhalt der Erkenntnis zurück. Nur insofern nämlich Erkenntnisform und Erkenntnisinhalt gegensatzbedeutend sind, nur insofern sie einander wechselseitig bedürfen, um sich voneinander abzustoßen, ist der Punkt ihres Zusammenkommens nicht vorgeschrieben, sind die bestimmten Begriffe nicht aus dem Kategoriebegriff zu entwickeln, nicht in ihm gegeben. Alle bestimmten Begriffe

sind allerdings *konkrete* Begriffe, d. h. Einheiten von Bedeutung und Material; aber kein bestimmter Begriff kann den unbestimmten Begriff ausschließen, und keiner ist aus ihm gewonnen. Der unbestimmte, d. h. dem Inhalt entgegengesetzte Begriff ist in den bestimmten Begriffen, weil in ihnen Begriffheit ist, angewendet; *der konkrete Begriff* (z. B. jeder „Wert") *ist angewandte Kategorie.* So steht vor dem konkreten Begriff und von ihm geschieden die reine Kategorie: sie das lebendige Zeugnis dafür, daß das Erkennen sich selber erkennbar ist. Da auch das Erkennen des Erkennens nicht anders sich verhält als nur irgendein wirkliches Erkennen, so wird Hegels Einwand gegen dasselbe hinfällig*). Es wird sogar erst durch das Erkennen des Erkennens, d. h. durch den allgemeinen Kategoriebegriff, das urbildliche Beispiel eines konkreten Begriffes gegeben und erst so Hegels Entdeckung der Begriffskonkretheit wahrhaft gesichert: Denn auch dann, wenn die von den Kantianern stammende (transzendentallogische) Erkenntnisbeziehung auf Außerlogisches aus dem Begriff des Begriffes entfernt ist, dieser als nackter Begriff dasteht, existiert er nur in dem Status der Angewendetheit, in der Anwendung nämlich auf seine Abstrahiertheit selbst. Diese ist sein ihm einen Inhalt gebendes Material; Abstrahiertheit heißt der Gebrauch, den man von ihm macht, ist seine Gegenständlichkeit. Obwohl weder Kategorie ohne Begriff noch Begriff ohne Kategorie möglich ist, so werden doch Kategorie und Begriff nicht im mindesten zum Selben; der Bestand reiner Kategorien und die philosophischen Einzelbegriffe fallen selbst dann nicht zusammen, wenn die philosophischen Einzelbegriffe, um die es sich handelt, die Kategorien selber sind; eine schwierige — eine endgültige Einsicht! Wenn damit Hegels Standpunkt vernichtet ist, so hat nicht minder der kantianische seine Selbstauflösung er-

*) Vgl. dafür das für die Zeit des Althegelianismus treffende Aperçu: „Sehen Sie, gerade da, wo die Enzyklopädie den idealen wissenschaftlichen Standpunkt der kritischen Philosophie begreifen sollte und könnte, da verwundert sie sich nur und hört nur auf sich zu verwundern, um uns zu versichern: daß diese ihre Logik eben ‚jene Untersuchung ist' und somit die Kritik überflüssig macht". (Briefe gegen die Hegelsche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830, 2. Heft, 42.)

fahren: denn als es ihm mißlang, zu einem apriorilosen Aposteriori, zu einem aposteriorilosen Apriori zu kommen, da gerieten ihm die entgegengesetzten Extreme seines dogmatischen Grundgegensatzes, das Apriori und das Aposteriori, unter den Dualismus und zersprangen je zu einer Einheit von Apriori und Aposteriori, dort zur Einheit des unbestimmten Begriffes, hier zur Einheit des bestimmten Begriffes. Zwar versucht sich der Dualismus solchen Konsequenzen eine Zeitlang durch immer erneute Abstraktionen, eine Art von Ideenflucht zu entziehen, aber irgendwo kommt er selbst dazu, die Kategorialität der *πρώτη ὕλη* und die spezifisch logistische Inhaltlichkeit der Allgemeinen Form einzusehen. Und dann eben steht er vor dem Punkte, bei dem wir uns hier befinden, vor der schlechthinnig unauflösbaren Zusammengehörigkeit von Apriori und Aposteriori*), einer Zusammengehörigkeit, die sich aber ebenso als Synthese im Apriorischen (Kategorialität) wie als solche im Aposteriorischen (konkrete Begriffheit) äußert. Denn die Einheit von Apriori und Aposteriori ist selbst ebenso ein Aposteriori wie ein Apriori, so daß der Kategoriebegriff gerade erst dadurch, daß er selbst konkreter Begriff ist und damit eben den Zusammenhang von Kategorialität und konkretem Begriff schafft, den Namen Kategorie verdient. *Die transzendentale Deduktion der Be-*

*) Während der Drucklegung wird mir von *Rickert* eine seitdem im *Logos* erschienene Abhandlung (*Das Eine, die Einheit und die Eins*, Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes) freundlichst zur Verfügung gestellt. Einleitungsweise enthält dieser Aufsatz eine vollständig neue Darstellung des *Gegenstandsbegriffes*, in welcher Rickert sich höchst interessanterweise gerade in die *Mitte* zwischen Lasks Position und der oben von mir eingenommenen stellt: Er akzeptiert nämlich Lasks Begriff einer Form zwischen Form und Material, dessen spezielle Entstehungsgeschichte übrigens auf Rickerts frühere Schriften selbst zurückweist, und bezeichnet sie mit ihm als Urphänomen, vermeidet dann aber den erneuten Zerfall des Urverhältnisses in angeblich nur-Form und angeblich nur-Inhalt, setzt vielmehr grundsätzlich die *Synthesis von Form und Inhalt* als *das Letzte:* und so trifft, zum erstenmal seit dem Beginn der neukantianischen Richtung, das oben für sie angegebene Merkmal, die Scheidung von Apriori und Aposteriori, nicht mehr zu; mit anderen Worten: der Neukantianismus ist am Ende, und Rickert, bis jetzt heftigster Verächter der Dialektik, tut der grundsätzlichen Forderung der Hegelianer nach Anerkenntnis der Korrelatstruktur von Form und Inhalt genug und unternimmt

griffskonkretheit gründet sich also auf die Deduktion der reinen Kategorie, insofern diese zugleich je ein einzelner philosophischer, ein konkreter Begriff ist: die Nicht-Aposteriorität als Aposteriorität! Die Unangewendetheit als Angewendetheit! Die reinen Kategorien selber als philosophische Begriffe! Im Innerlogischen ist die Kategorie zugleich Begriff, aber die Kategorialität nicht Begriffheit. Die Kategorie erweist ihre Kategorialität nur insofern sie auch Nicht-Kategorie, nämlich ein Punkt in der Mannigfaltigkeit philosophischer Erkenntnisse ist. Um es also zu wiederholen: Es gibt eine *rein apriorische* und eine *rein aposteriorische Anwendung* der Kategorialität, (aber nicht ein reines Apriori, nicht ein reines Aposteriori); die apriorische Anwendung ist, als Anwendung, das Urbild aller möglichen Anwendungen, also auch der aposteriorischen; die aposteriorische Anwend*barkeit* der Kategorien deduziert durch die *Tatsache* ihrer reinen Anwendung! So ist endlich das Hypothetische, das seitdem das Anwendungsproblem bei Kant aufgekommen ist, dem Kategorienprinzip angehaftet hat (Maimon!), verschwunden; denn die „Möglichkeit" der Anwendung der Kategorie auf Objekte ist durch die „Tatsache" der Anwendung der Kategorie auf sich selbst eben zur Tatsache geworden. Die Kategorien werden

---

sogar eine Neuableitung der Drei-Einheit. Insofern hat Rickert den Gegensatz von Hegel und Kantianismus überwunden, fällt dann aber, obwohl er sich aus dem Kantianismus selbst ausgeschlossen hat, in ihren Gegensatz zurück, indem das Urphänomen der Form-Inhalt-Einheit nicht als Begründung des Begriffs durch die Kategorie, Selbstanwendung der Kategorie, sondern nur als Gattungsbegriff aller Begriffe verstanden wird. Das Anwendungsproblem ist noch immer nicht zu zentraler Geltung gekommen (weshalb den Aufstellungen Rickerts ebenso wie denen Lasks die methodische Ableitung fehlen muß), und Rickert hätte nun die Wahl, entweder die Kategorie durch den Begriff verschwinden zu lassen (Hegel) oder den Begriff durch die Kategorie (Kantianismus), d. h. die Form-Inhalt-Einheit entweder als Wesen aller geltenden Erkenntnisse oder als solches der reinen Kategorien zu nehmen (so daß jetzt überhaupt der Punkt, an dem die Gegensätze, Hegel und Kantianismus, ineinander übergehen, in der Wirklichkeit erreicht ist), während in Wahrheit einzusehen ist, daß die Form-Inhalt-Einheit zwischen (an sich formaler) Kategorie und konkreter Erkenntnis das Band der Geltungsgeltung knüpft und der logische Gegenstand nicht zu „beschreiben", sondern zu „begründen" ist (siehe die Ausführungen im Text).

„fertig“ im innerlogischen Gebrauch; denn nachdem sie sich an sich selbst als gegenstandsbestimmend erwiesen haben, kann ihnen in dieser Beziehung nichts zuwachsen. Der außerlogische Gebrauch der Kategorien, ihr Gebrauch i. e. S., ist nicht zu deuten als die Beziehung der noch unangewandten Kategorie auf ein außerkategoriales Material, sondern als die Beziehung des logischen Gegenstandes auf den außerlogischen Gegenstand, eine Beziehung, der die kategoriale Gültigkeit nicht fehlen kann, da sie im logischen Gegenstand für jedes und alles zugesichert ist. Das Selbstbewußtsein der Kategorie begleitet also alle unsere Erkenntnisse; deshalb bringt die Logik eine Methode des Erkennens hervor, die schlechthin für alle Gegenstände gilt: die systematische Methode; sie verwirklicht die Forderung der Kategorialität, das Erkennen auf seinem Gange zu begleiten, bringt aber nicht die Gegenstände in individuo hervor, sondern, selbst überall dieselbe, fixiert sie nur für die Wissenschaft (die eben durch sie entsteht). Die Kategorien sind so als reine Denkbegriffe unfähig, auf Außerkategoriales in irgendwie bestimmender Weise hinzudeuten; es gibt keine Verhältnisse zwischen Einzelkategorien und außerlogischen Einzelbegriffen; die Kategorien laufen nicht den Grundsätzen einer reinen Naturwissenschaft oder den Momenten, die den ästhetischen Genuß zusammenstellen, parallel. Solche Gedanken, wie die, welche mich seinerzeit bei dem Versuch einer Systematisierung geleitet haben (s. o.), sind energisch abzuweisen. Denn in jeder einzelnen Erkenntnis liegt gleichsam das ganze Reich des reinen Denkens zugrunde, und das System der Kategorien verliert ganz das reizende Interesse, daß sich aus ihm das System der Erkenntnisse der Natur-, Geschichts-, Kunstphilosophie usw. quasi ableiten lasse. Der Bestand der apriorischen Denkformen ist nicht umgrenzt im Verhältnis zu der Mannigfaltigkeit der außerlogischen Aposterioritäten, und die Anwendung der Kategorien auf Alogisches (d. h. Aposteriorisches) ist an keine Gesetze der Vermittlung (Schemata oder dergl.) gebunden; sondern das reine Denken ist *überall* zum Reich der Gegenstände bestimmt; und so wenig der Bestand der apriorischen Denkformen im Verhältnis zu den außerlogischen Mannigfaltigkeiten begrenzt ist, so wenig überhaupt im Verhält-

nis zu den Mannigfaltigkeiten der Philosophie im ganzen, so wenig also auch im Verhältnis zu den innerlogischen Mannigfaltigkeiten selber. Das bedeutet dann, daß das Reich des reinen Denkens, das System der Kategorien, sich noch so sehr in sich vervielfältigen mag, ohne dadurch dem Reich der außerlogischen Gegenstände näher zu kommen; es bedeutet außerdem, daß bei jeder Einzelkategorie als einem Objekt des Erkennens der *ganze* Bestand reiner Denkformen mitgewirkt hat, der Bestand so durch seine Objektivierung zu philosophischen Begriffen gar nicht zu einem Abschluß kommt; denn als „Bestand" ist er in jeder Einzelkategorie in abgeschlossener Totalität tätig; insofern ist das System der Kategorien an jedem Punkte seiner Darstellung in der Logik als Ganzes da, ist zugleich, indem diese Darstellung dem Ganzen nie näher kommt, nirgends als Ganzes. So gibt es einen unendlichen Progressus des Kategoriensystems, durch den dasselbe gleichwohl nicht an seiner vollendeten Totalität verliert. Das zieht dann in der Tat eine vollkommene Revolution unserer traditionellen Vorstellungen vom System der Kategorien nach sich: Es ist das in sich grenzenlose Reich des Gedankens; grenzenlos deshalb, weil es nirgendwo an Nachbarländer stoßen kann, so daß die Grenzenlosigkeit der Kategorien die einzige Grenze dieses Reiches ist; es ist dem reinen Denken verwehrt, in sich selber aus sich selber herauszukommen. Aber dieses in sich grenzenlose System ist gleichwohl an jedem Punkte seiner selbst als Totalität da, ist so, obwohl es in seinen Inhalten nie aus sich herauskommen kann, in seiner Ganzheit oder in seinem Begriff immer aus sich heraus, immer im Verhältnis von Gegenständlichkeit und Gegenstand befangen; und so ist eben dieses Reich, das in sich nie aus sich herauskommen kann, zugleich als Ganzes auf das Ganze Reich der Gegenstände bezogen — als Gesamtbestand der reinen Gegenstandsbegriffe auf den Gesamtbestand der Erkenntnisobjekte (dem es selbst wiederum angehört). In der Tat, nirgends kann ein bestimmtes Verhältnis zwischen einem einzelnen Gegenstandsbegriff und einem einzelnen Erkenntnisobjekt obwalten; die Anwendung der Kategorien unterliegt keiner Gebrauchsregel als der Regel der Freiheit selber; und *die schlechthinnige Freiheit des Denkens* ist das einzige Gesetz, das

uns für das Erkennen des Reichs der außerlogischen Gegenstände befohlen wird.

Welch' neue Wendung muß nun aber das *Mannigfaltigkeitsproblem* nehmen, nachdem das Apriori-Aposteriori gar nicht mehr Verhältnis von Einheit zur Mannigfaltigkeit, sondern die Relation von zwei Mannigfaltigkeiten, der logischen und der alogischen, geworden ist! Ist doch jetzt alles Alogische unableitbar aus der Mannigfaltigkeit des Logischen! diese deutet nicht stärker auf den allgemeinen Wert: schön hin als auf ein einzelnes Kunstwerk, nicht stärker auf den Kulturbegriff als auf ein einzelnes Kulturereignis. *Die Erforschung des Inhalts ist vollkommen freigegeben.* Während aber innerhalb der innerlogischen Mannigfaltigkeiten die vollendete Freiheit des Denkens nicht nur herrscht, sondern auch durch sich selbst gesetzt ist, während also das Erkennen von Kategorien ungehindert weitergehen darf, weil sein Ausdehnen die ihm entsprechende Gegenstandssphäre (die der Kategorien) ständig mit erweitert, ist solch' absolute Autonomie dem Erkennen der außerlogischen Gegenstände nicht gegeben; denn wenn für den Innerlogiker seine Freiheit im Erkennen von Kategorien wieder auf Freiheit steht, ausgeübt oder nicht ausgeübt werden kann (Autonomie zur Autonomie!), ist ganz anders im Außerlogischen nur derart freie Mannigfaltigkeitsbegrenzung zugestanden, daß von den Kategorien aus allerdings kein bestimmter Begrenzungsversuch unternommen, aber gleichwohl das Gebot zu wenigstens irgendeiner Begrenzung errichtet wird; denn hier ist der Umfang des Gegenstandskreises kein Mitreisender des Erkennenden. Aber allerdings von dem „Verbieten" von Mannigfaltigkeiten ist die Philosophie befreit. Die Grenze zwischen dem, was zur Philosophie gehört, und dem, was nicht als Geltendes sein kann, ist auf jeden Fall selbst ein Bestandteil philosophischen Wissens. Der systematische Abschluß ist von dort zu holen, wo das Bedürfnis nach ihm besteht, aus dem Alogischen; das Reich der Gegenstände rundet sich selbst zur Einheit. Wohl ist somit eine reine Freiheit für das Ziehen der Mannigfaltigkeitsgrenzen verliehen, aber die Freiheit muß auch ausgeübt werden; sie ist Gebot; die realen Disziplinen kommen erst damit, daß sie diese Grenze finden, zu möglicher Totalität; das ist ihr Unter-

schied gegen die logische Disziplin selber; ihnen ist Heteronomie ihrer Autonomie eigen; die Freiheit zur inhaltlichen Totalisierung ist nicht ihr eigener, in ihnen entsprungener Wille, sondern ist ihnen aufgegeben. Für die reinen Aprioritäten ist das Mannigfaltigkeitsproblem kein Problem; für die realen Disziplinen ist es eine Lebensfrage (damit ist nicht nur der Kantianismus, sondern auch Hegel abgelehnt). Den realen Disziplinen sind die Mannigfaltigkeiten nicht bloß gegeben, ist doch in ihnen nichts als Mannigfaltiges einschl. ihrer obersten Begriffe; aber das *Problem* der Mannigfaltigkeiten ist ihnen allerdings gegeben — von der Logik. Daher ist es seinem Ursprung nach innerlogisch, seiner Bedeutung nach außerlogisch, so daß in ihm Logik und Alogik zusammengehen — in der realen Philosophie. Denn wo eine Grenze gezogen wird, da findet eine Entscheidung über Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Philosophie statt und wird also an der Einheit ihres Ganzen gebaut. Dafür, daß die Philosophie als Ganzes zustande kommt, ist Bedingung, daß jede einzelne Disziplin im Lauf ihrer systematischen Selbstentwicklung die ihr eigene Grenze zwischen Ewigkeit und Nicht-Ewigkeit (insofern nicht eine Disziplin ganz ohne ausdrückliche Grenze ist) deduziert; aber auch das Hinausgewiesene gehört kraft der Kategorie der Nicht-Ewigkeit zum Totum des Wissens; und so wird durch keine Grenze aufgehoben, daß die *Philosophie Universalwissenschaft* ist; außer ihr gibt es keine Wissenschaften in der Welt*).

*) Über die Anwendung des neuen Mannigfaltigkeitsbegriffes auf den Begriff der Philosophiegeschichte macht sich vielleicht der Leser aus sich selbst die Gedanken, die ich hier unterdrücke.

II. Kapitel

Der Konflikt im Verhältnis von Logik und Philosophie

Punkt III: Vernunft und Wirklichkeit

I

Die Philosophie hat nicht die Freiheit, das Denken sein zu lassen; darin scheint ihr eine letzte, zwar selbstverständliche, aber doch zu vermerkende Grenzmöglichkeit ihres Wesens gesetzt zu sein. Irgendeine Art von Rationalismus muß man ihr wohl als ein notwendiges Übel nachsehen; und vielleicht täte sie am besten, aus solcher Not eine Tugend zu machen. Die Philosophie *Hegels*, kann man sagen, hat diesen nie ausgesprochenen Rat befolgt. In Hegel lebt daher ein radikaler Rationalismus, der bewußt und grundsätzlich die Möglichkeit von Erkenntnisgrenzen von sich weist; sei man doch über eine Grenze, die man festzustellen glaube, längstens hinaus! Es ist dies ein Gedanke von zwingender Kraft; Hegel hat sich, ihn einmal gefaßt, seiner Macht nie wieder zu entziehen vermocht. So stellt er sich, weil jede Transzendentierung als philosophische Idee sich wieder für bewußtseinsimmanent gibt, auf den grundsätzlichen Standpunkt einer absoluten Immanenzphilosophie. Daraus rechtfertigt sich ihm sein Panlogismus. Alle Versuche, eine Unbegreiflichkeit als ein Letztes zu fixieren, sind ihm Don Quixoterien. Das ist zu bedenken, um Hegels Grundthese: die Wirklichkeit sei vernünftig, die Vernunft auch wirklich! ohne die üblichen Mißdeutungen zu verstehen. Hegel spricht mit ihr das Doppelte aus: *die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft — die Vernunftimmanenz der Wirklichkeit.* Vernunft und Wirklichkeit decken sich in ihrem Umfang, wobei die Vernunft die Einheitskraft ist, welche den Umkreis zieht. Daher hat die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft für Hegel einen nur sekundären Wert und ist mehr eine polemische Spitze gegen die kantische Philosophie, von der die Idee entgegenständlicht worden war. Mehr bedeutet dagegen

die Vernunftimmanenz des Wirklichen, ist nicht nur These, sondern Prinzip, nicht nur Prinzip, sondern das Ein und Alles der Hegelschen Philosophie: alles Wirkliche ist *Geist!*

Die absolute Idee ist der Träger dieser Wirklichkeitsvernunft. Schon bei ihrer Einführung in der Logik wird sie als Synthese der theoretischen und der praktischen Idee dargestellt und antizipiert daher, daß Vernunft (das erkennende Bewußtsein) und Gott (die tätige Wirklichkeit) zusammentreffen müssen. Dadurch ist die absolute Idee gleichsam der spiritus rector im Hegelschen Gedankenentwurf; von den einzelnen Begriffen kommend, wird man immer irgendwie auf sie als ein Letztes stoßen; daher empfiehlt es sich, dieses Letzte bei unserer Deutung zu einem Ersten zu machen, wobei uns Hegel selbst zu Hilfe kommt. Denn es heißt *Wissenschaft der Logik,* 1816, III, 371/373: „Alles übrige ist Irrtum, Trübheit, Meynung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; die absolute Idee allein ist *Seyn,* unvergängliches *Leben, sich wissende Wahrheit,* und ist *alle Wahrheit.*

Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie *alle Bestimmtheit* in sich enthält und ihr Wesen diß ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückkehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen. Die Natur und der Geist, sind überhaupt unterschiedene Weisen, *ihr Daseyn* darzustellen; Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und ein sich angemessenes Dasein zu geben; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck; aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff, ist. Sie faßt daher jene Gestaltungen der reellen und ideellen Endlichkeit, so wie der Unendlichkeit und Heiligkeit in sich, und begreift sie und sich selbst. Die Ableitung und Erkenntnis dieser besonderen Weisen ist nun das fernere Geschäft der besonderen philosophischen Wissenschaften. Das *Logische* der absoluten Idee kann auch eine *Weise* derselben genannt werden; aber indem die *Weise* eine *besondere* Art, eine *Bestimmtheit* der Form bezeichnet, so ist das Logische dagegen die allgemeine Weise, in der alle besonderen aufgehoben und eingehüllt sind. Die lo-

gische Idee ist sie selbst in ihrem reinen Wesen, wie sie in einfacher Identität in ihren Begriff eingeschlossen, und in das *Scheinen* in einer Formbestimmtheit, noch nicht eingetreten ist. Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*, sie ist in dem *reinen Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Andersseyn*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt. — Die logische Idee hat somit sich als die *unendliche Form* zu ihrem Inhalte; — die *Form*, welche insofern den Gegensatz zum *Inhalt* ausmacht, als dieser die in sich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbestimmung so ist, daß diese konkrete Identität gegenüber der als Form entwickelten steht; er hat die Gestalt eines anderen und gegebenen gegen die Form, die als solche schlechthin in *Beziehung* steht, und deren Bestimmtheit zugleich als Schein gesetzt ist. — Die absolute Idee selbst hat näher nur dies zu ihrem Inhalt, daß die Formbestimmung ihre eigene vollendete Totalität, der reine Begriff, ist. Die *Bestimmtheit* der Idee und der ganze Verlauf dieser Bestimmtheit nun, hat den Gegenstand der logischen Wissenschaft ausgemacht, aus welchem Verlaufe die absolute Idee selbst *für sich* hervorgegangen ist; für sich aber hat sie sich als diß gezeigt, daß die Bestimmtheit nicht die Gestalt eines *Inhalts* hat, sondern schlechthin als *Form*, daß die Idee hiernach als die schlechthin *allgemeine Idee* ist. Was also hier noch zu betrachten kommt, ist somit nicht ein Inhalt als solcher, sondern das Allgemeine seiner Form, — das ist, die *Methode*". Innerhalb dieses Zitates ist alles, was über die absolute Idee Hegels zu sagen ist, auch wirklich gesagt: S. 372 heißt es: „Sie [die absolute Idee] ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie"; S. 373 steht: „Die logische Idee hat somit sich als die *unendliche Form* zu ihrem Inhalt." Beide Gedanken wiederholen sich in den anderen Schriften Hegels, jedoch nirgends in so umrissener Gestalt wie hier. Was uns betroffen macht, ist daß die Idee fast in einem Atem als *Inhalt* und als *Form* bezeichnet wird; als wäre beides dasselbe. Als Inhalt der Philo-

sophie „hat sie verschiedene Gestaltungen . . . Die Natur und der Geist sind überhaupt unterschiedene Weisen, ihr *Daseyn* darzustellen; Kunst und Religion ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen . . .; die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck"; was die Natur „eigentlich" ist, das ist nichts anderes als die absolute Idee, und Kunst, Religion und Philosophie sind alle, mögen sie sich auch in der Schale unterscheiden, im Kern identisch, sind Dasein der absoluten Idee. Dazu wird nun aber die Idee als Begriff der Wissens*form* gestellt, unmittelbar daneben! und der Absicht nach in dem Sinne, daß „das *Logische* der absoluten Idee . . auch eine *Weise* derselben genannt werden" kann und zwar „die allgemeine Weise". So scheint der drohende Selbstwiderspruch umgangen zu sein. Jedoch „die allgemeine Weise" ist mehr als „irgend eine Weise"; und wenn die logische Idee als die allgemeine Weise der absoluten Idee charakterisiert ist, dann nimmt sie unter den verschiedenen Erscheinungsweisen der absoluten Idee einen bevorzugten Platz ein. So ergibt sich folgendes Bild: Die absolute Idee hat verschiedene Weisen, in denen sie je irgend einen Inhalt der Philosophie ausmacht; nur in einem einzigen Fall bedeutet sie die Form der Philosophie, und gerade dieser eine Fall ist die allgemeinste Weise, in der die Idee auftritt. *Die Form der Philosophie ist der Gattungsbegriff ihrer Inhalte.* Aber weit entfernt, daß Hegel sich damit in einen Widerspruch verwickele, ist es vielmehr gerade seine Grundüberzeugung, daß zwischen Form und Inhalt kein Gegensatz gemacht werden und die Form daher wohl die Gattung der Inhalte sein dürfe. „Nach der Allgemeinheit der Idee aber ist sie [die Methode] sowohl die Art und Weise des Erkennens, des *subjektiv* sich wissenden Begriffs, als die *objektive* Art und Weise, oder vielmehr die *Substantialität* der *Dinge*" (375). Die Form-Bedeutung der absoluten Idee sucht so die Brücke zu der Inhalts-Bedeutung zu schlagen; denn wenn die Methode des Erkennens aus den Gegenständen selbst sich ergeben soll oder besser, wenn die Methode so ist, daß sie jeweils von den Gegenständen selbst hervorgebracht wird, dann ist die Form des Erkennens, welche wir als seine Methode bezeichnen, mehr als Form; aber doch nur mehr als eine solche

Form, die als ein äußerlich herbeigebrachtes Werkzeug gilt, weniger jedoch als der Inhalt der Dinge selbst, wenn anders derselbe sich von der überall einunderselben Methode noch irgendwie unterscheiden soll. Damit daß die Methode als die notwendige Form des Erkennens und somit als ein mit der Gegenständlichkeit der Gegenstände verwachsenes Wesen begriffen wird, werden doch nicht die Gegenstände selbst, sondern nur ihr Verhältnis zum Erkennen beleuchtet. Es wiederholt sich hier ein bereits oben von uns beobachteter Vorgang: Die polemische Stellung zum Subjektivismus in Sachen des Logischen, in die sich Hegel gedrängt sehen muß, veranlaßt ihn, die Beziehung von Denken und Wirklichkeit, anstatt bloß seiner eigentlichen Absicht, sie zu verinnerlichen und zu vernotwendigen, genug zu tun, gänzlich aufzuheben (in der Terminologie Hegels: Die Synthesis hat den Gegensatz der Thesis und Antithesis, deren antinomische Auffassung überwunden wurde, nicht zu erhalten verstanden). Wir sehen so zwar, daß Hegels Auffassung der Methode uns bei der Interpretation seines Panlogismus nicht über das herausgebracht hat, was wir uns an Hand seines Begriffs der absoluten Idee bereits auseinandergesetzt hatten; aber die Wiederholung hat geklärt: Wenn Hegels Philosophie die Spannung, die in der doppelten Bedeutung der absoluten Idee liegt, ertragen kann, so wird diese Selbsterhaltung ihr durch den Begriff der Erkenntnis*methode* ermöglicht; wir müssen daher den Gegensatz der beiden Bedeutungen auf den Begriff der Methode gleichsam übertragen; dann gewinnen wir einen doppelten Methodenbegriff, einen, der sich auf die *Form* des Erkennens, einen anderen, der sich auf dessen *Inhalt* bezieht. Jenen nennen wir die Methode des *Antwortens*, diesen diejenige des *Fragens*. Und nun sehen wir wohl, wie Hegels Panlogismus zu verstehen ist als die Identifizierung der Methode des Fragens mit der des Antwortens. Als tätiges Prinzip der Methode des Antwortens (dessen, was wir hier gewöhnlich das *Prinzip einer Philosophie* nennen) ist die absolute Idee der Begriff, der „die unendliche Form zu seinem Inhalt" hat; als tätiges Prinzip der Methode des Fragens (dessen, was wir für gewöhnlich das *Problem einer Philosophie* nennen) ist die absolute Idee der Begriff, welcher „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philo-

sophie“ sein soll. Dann allerdings, wenn das Fragen nur auf dasjenige geht, was von der Antwort schon bereit gehalten wird, dann ist die Methode des Erkennens nicht mehr von „der Substantialität der Dinge“ zu unterscheiden! dann ist es einzig und allein „das Geschäft der Philosophie, sie [die absolute Idee] in diesen [in den verschiedenen Gestaltungen] zu erkennen“, und den Disziplinen bleibt nichts übrig, als daß „die Ableitung und Erkenntnis dieser besonderen Weisen [der absoluten Idee] . . . das fernere Geschäft der besonderen philosophischen Wissenschaften“ sei (372). Nicht also die Ausdehnung des Erkennens über schlechthin alle Gegenstände noch das vorbehaltlose Eingehen dieser in die Erkenntnis machen das panlogistische Wesen Hegels, sondern die einseitig ausschließliche *Einstellung der Problemstellung auf den Logos* rechtfertigt erst die Charakterisierung als Panlogismus. In der gesamten Philosophie Hegels wird nach gar nichts anderem *gesucht* als nach der absoluten Idee; da aber diese außerdem als Form des Erkennens wirkt (Methode des Antwortens), so beantwortet niemand denn sie selber die Fragen, die nach ihr fragen; *sie erkennt sich selber*. Und in der Tat ist die Selbsterkenntnis der absoluten Idee der von Hegel selbst gewollte Gegenstand der Erkenntnis; aber anderseits ist die Selbsterkenntnis der absoluten Idee bereits vollzogen, sobald sie sich als die unendliche Form weiß (logische Weise der absoluten Idee). So schließt sich zwar der Ring, „der Kreis der Kreise“, aber wozu sind die Disziplinen da, welche nach der Logik kommen? die Kreise selbst sind verschwunden, weil nur die absolute Idee selber, nur das Daß der Vernunftimmanenz der Vernunftimmanenz geblieben ist. Die Vernunftimmanenz der Wirklichkeit hat hat so die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft vollkommen zersetzt; alles Wirkliche ist vernünftig, das bleibt im Sinne Hegels eine „Erkenntnis“ (hat synthetischen Wert); aber daß alles Vernünftige wirklich sei, ist für die objektive Philosophie Hegels gleichgültig. Alles Wirkliche ist Geist — heißt also: alles Wirkliche ist logisch.

Nun besteht aber Hegels System nicht nur aus einer Logik; und neben der Frage nach der absoluten Idee hat es wenigstens nach außen hin andere Fragen, die nach der Natur, nach dem

endlichen Geist, nach Gott. Eine sachgemäß immanente Kritik, eine Erklärung von Hegels philosophiehistorischer Stellung kann sich daher nicht mit der konstatierten Identifikation von Prinzip und Problem der Philosophie (Methode des Antwortens und Methode des Fragens) begnügen. Wir haben vielmehr die Richtigkeit unserer bisherigen Auslegung gegen die „Tatsache" des ausgeführten Systems zu verteidigen: Es gibt einen bisher von uns noch nicht genannten Grundbegriff Hegels, mittelst dessen die panlogistische Rationalisierung ohne Vernichtung der nichtlogischen Gegenstände durchgeführt ist und die beiden so verschiedenen Bedeutungen der Idee für die Schöpfung eines Systems fruchtbar gemacht sind; das ist der Begriff der *Entwicklung,* bei dem wir zunächst die Wiederholung jenes früheren Zwiespaltes bemerken: Entwicklung ist einerseits die Form des Antwortens, andererseits der Zweck und Sinn des Ganzen: *logischer* und *teleologischer* Entwicklungsbegriff Hegels. Dort „entwickelt" sich der konkrete Begriff in sich in die Seiten seines Begriffes (seines Sinnes) und die seines Inhaltes (seiner Materialien); das ist der dialektisch-spekulative Begriff davon, daß jeder Begriff seinen Inhalt an der Entgegensetzung seines Sinnes und seiner Materialien (seiner abstrakten Bedeutung und der Verwirklichungsmöglichkeiten dieser Bedeutung) erhält und so in sich (innerhalb der durch die Begriffseinheit gezogenen Linie) sich zu einem Gegensatz entwickelt, in dessen Sosein sich die einzelnen Begriffe voneinander unterscheiden; der Entwicklungsbegriff ist hier das Prinzip der begrifflichen Individuation. Aber in dem anderen Falle, als teleologischer Entwicklungsbegriff genommen, stammt er daher, daß die absolute Methode als Inhalt der Philosophie gilt und so das, was an sich nicht logisch ist, zum bloßen Grenzbegriff (s. Hegels Naturphilosophie) verkürzt wird; auch dann „entwickelt" sich die absolute Idee, nämlich setzt sich gegenüber dem „Anderen", dem Nicht-Geist, durch, und die Entwicklung hat jetzt den Sinn der sich verwirklichenden, d. h. teleologischen Sinn tragenden Entwicklung der absoluten Idee hindurch durch das, was ihr Gegensatz ist, — durch die Natur und den endlichen Geist — hin zum absoluten Geist. Erst in diesem, dem absoluten Geist, wird dann der reine Gegenstand

der Philosophie, der über die Materie triumphierende Geist, erreicht; so daß alles das, was zwischen Anfang und Ende der Entwicklung liegt, zu der Bedeutung von „Beweisstücken" herabgesetzt ist. Durch den Entwicklungsgedanken kommt so ein Moment des *Bewertens* und des Abstufens in Hinblick auf ein *Ideal* in die Philosophie hinein; ein dem innersten Wesen Näher- und Fernersein beherrscht das Ganze. Erst solche (bei jedem Entwicklungssystem unvermeidliche) *Bewertungsmethode* ermöglicht trotz der Panlogisierung des Wirklichen die Ausführung des Systems, trotz der Ausführung des Systems die Panlogisierung der Wirklichkeit. Die Vernunfthaftigkeit ist im Entwicklungssystem zum Telos und Maßstab geworden, die Selbsterkenntnis zur Selbstentwicklung, und die Selbstentwicklung äußert sich in „Stufen" der Selbsterkenntnis. Die Rationalisierung des Wirklichen bekommt einen tieferen, umgreifenderen Sinn, wenn sie in dem, was ist, nicht ist, sondern *wird*, und das System der Vernunft gliedert sich in Stufen der Selbstbewußtheit. Es mag paradox klingen, so gilt doch, daß Hegel keine andere Wirklichkeit kennt außer der Vernunft und doch viele Wirklichkeiten, die außerhalb von ihr stehen; aber alle diese Wirklichkeiten werden am Maßstab der reinen Vernunft „bewertet" und gemäß dem Resultat, zu dem diese Bewertung gelangt, in einer im absoluten Selbstbewußtsein gipfelnden Entwicklungsreihe angeordnet; da „bleibt" dann an den einzelnen Wirklichkeiten nichts als „ihr Grad" von Selbstbewußtsein, und trotzdem sind sie alle mit ihren Namen in das System der Wissenschaft eingetreten. „Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen". (S. W. VI, 49 f.) In diesen Zusammenhängen ist keine Lücke, und der Panlogismus erscheint von diesem Gesichtspunkt aus als von außen unangreifbar: Die einzelnen Wirklichkeiten sind gar nicht etwa nichts als Vernünftigkeit; jedoch nur das, was an ihnen Geist ist, gilt dem absoluten Begreifer. Es ist wohl ein gewisser Instinkt gewesen, der alle die zahllosen Nichtversteher Hegels seine Entwicklungsidee hat preisen lassen; jedoch diese Idee erfordert von sich durchaus das ἓν καὶ πᾶν der Vernunft und bequemt sich daher nicht den Wünschen schwäch-

licher Anbeter an, welche sie gerne aus dem Panlogismus herauslösen möchten.

Aber gerade weil der Entwicklungsbegriff von sich aus die Alleinheit der Vernunft — sein eigenes Telos — erfordert, diese aber zugleich Bedingung der Möglichkeit des Entwicklungssystems ist, so lauert dem von außen unbesiegbaren System im eigenen Inneren der selbstgewissere Feind auf. Im Entwicklungssystem der Vernunft war nämlich eine neue Methode des Philosophierens zur Anwendung gekommen: die teleologische oder Bewertungsmethode; nur ein bewertendes Messen an dem Maßstab reiner Vernunft erlaubte Hegel die Einordnung aller nicht-rationalen Wirklichkeiten in sein panlogistisches System. Aber wenn nun die *teleologische* Bedeutung des Entwicklungsbegriffes die *tatsächlich* zur Anwendung gebrachte Methode des Hegelschen Systematisierens ist, während sie *angeblich* der Frage nach dem Sinn der Welt Ausdruck gibt, — wenn weiter die *logische* Bedeutung des Entwicklungsbegriffes, d. i. das spekulative Begreifen, der Maßstab ist, dessen Verwirklichung in den einzelnen Wirklichkeitssphären als Problem angesehen wird, während sie angeblich die Methode des beantwortenden Erkennens sein soll, dann ergibt sich hier das Bild einer vollkommenen Verkehrung der Grundbegriffe, die ihnen geschieht, sobald sie aus dem Zustand ihrer ursprünglichen Bedeutung in die Ausführung des Systems eintreten; nämlich folgendermaßen: Von der *Logik* aus bestimmt das Logische (das Selbstbewußtsein) die Methode des systematischen Antwortens (das Prinzip der Philosophie), das Teleologische (die Verwirklichung des Logos im „Anderen") die Methode des Fragens, das Problem der Philosophie; dagegen ist vom *Entwicklungssystem* aus das Teleologische (Verwirklichung der absoluten Idee im Anderen) die antwortende Methode der Systematik (das Prinzip), das Logische dagegen (die Selbstbesinnung) dasjenige, wonach in allem gesucht wird (die Problemstellung). Erstens daß die panlogistische (sog. dialektische) Methode tatsächlich gar nicht rein zur Anwendung kommt, sondern gebrochen und verdrängt wird von der Methode des Bewertens, und zweitens, daß gar nicht nach der Verwirklichung eines schon gesicherten reinen Selbstbewußtseins gesucht wird, sondern nach dem Einen Fall, wo es

überhaupt da sei, — sind die zwei Punkte einer allerdings entscheidenden, nämlich immanenten Hegelkritik. Dagegen würde gegen das übliche larmoyante Wehgeschrei, mit dem man die bösen Geister des Panlogismus beschwören zu müssen glaubt, einer der Hegelschen Irrtümer eine erbetene Waffe sein, und ich verwünsche oft die Mißgunst, die verbietet, sie gegen jenes noch gebrauchen zu dürfen.

II

Denn die Waffe der Dialektik wird zwar niemals stumpf werden; aber es ist uns verwehrt, sie im Kriege zu tragen, damit sie sich nicht gegen uns selber kehre. Und wir müssen zugeben, obwohl es uns schwer ankommen mag, daß der Antihegelianismus ein Recht, eine Pflicht gehabt hat. Jedoch weder die dialektische Methode noch die Rationalisierung noch auch der angebliche Widerspruch zwischen der Dialektik und dem Rationalismus legten Angriffspunkte bloß; sondern erst die Einsicht in Hegels Gleichsetzen dessen, was Prinzip der Philosophie ist, mit dem, was als ihr Problem ist; und auch diese Identifizierung hätten wir nicht in der Auffassung der absoluten Idee finden dürfen, wenn nicht das auf Grund dieser Auffassung mittels des Entwicklungsgedankens aufgeführte philosophische System Problem und Prinzip geradezu wechselseitig vertauschte und so ihre Gleichsetzung allerdings zu einem harten Faktum machte*). Für die gesamte Epoche des Antihegelianismus stand deshalb die Gegnerschaft gegen diese Identität als der rocher de bronce aller Philosophie da. Gemäß dem nackten Dualismus der nachhegelschen

*) Ähnliches hat, das ist nicht zu bezweifeln, auch schon die althegelianische Kritik gesehen; aber ihre Ergebnisse kamen nicht darüber hinaus, Hegels Verhältnis von Geist und Natur bloß umzustoßen; denn Vernunft - Wirklichkeit und Geist - Natur galten ihnen noch dasselbe; sie glaubten jenes zu treffen, wenn sie dieses schlugen. So konnte *Haym* (Hegel und seine Zeit, 1857, 304 ff.) fragen: ist für Hegel „die einheimische Realität des Begriffes oder die Realität, in welcher der Begriff einheimisch ist, die vollendetere und echtere Realität"? kennzeichnete darauf jedoch die gerügte Unklarheit über das Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit als Hegels „unvermitteltes Übergehen aus spiritualistischer in die realistische Realität". So verdarb der Naturalismus die Hegel-Kritik.

Philosophien hatte die Philosophie es mit einer schlechthin *aphilosophischen* Sache zu tun; das ist ihr Dualismus von Antwort und Frage, von Prinzip und Problem; derselbe ist allen nachhegelschen Philosophen gemein; sei es nun, daß die Frage der Philosophie nach Gott (nachhegelianischer Schelling) oder nach der Natur (Feuerbach), nach dem Nichts (Schopenhauer) oder dem Positiven (Comte und die neueren Kantianer) geht; bei allen hat die Philosophie etwas zu erforschen, das dem, was ihr eigenes Wesen ausmacht, gänzlich fremd ist; niemand dachte mehr an ein „Selbsterkennen". In diesem Sinne sind alle Nachhegelianer ausnahmslos *Irrationalisten;* ein Unterschied besteht nur darin, ob sie den Irrationalismus aussprechen oder nicht. Vor solchem Ansturm der Transzendenz schwindet die Vernunftimmanenz und die logische Bedeutung des Selbstbewußtseins gänzlich dahin. Da muß die logische Wissenschaft selbst zwecklos werden, und die Betonung, daß jedes Daß irrational sei, bewirkt, daß die Vernunft eines jeden Daß, auch des Daß des Logischen bar gesprochen wird; aus solchem mit starren, dogmatischen Sinnen festgehaltenen Irrationalismus der nachhegelschen Zeiten entstammt die allgemeine Entwertung der Vernunft, die man heute fälschlicherweise ausschließlich der Erkenntnistheorie anrechnen möchte. Wenn aber in der nachhegelschen Spekulation ein absolutes Subjekt aufrechterhalten wird, so äußert sich der Irrationalismus zunächst als ein solcher, welcher das Absolute betrifft. Erst als mit dem Gegenstoß gegen alle Metaphysik das absolute Subjekt selbst verworfen wird, verquickt sich mit der Ablehnung der Vernunftimmanenz des Wirklichen die der Wirklichkeitsimmanenz des Vernünftigen. So wird die schon bereits degradierte Vernunft auch noch entwirklicht; dies geschieht, damit nicht der Gegenstoß gegen den kahlen Empirismus zu Hegel zurückführen könne. Und nun, im *Kantianismus*, heißt es: Was wirklich ist, ist nicht vernünftig; und was vernünftig ist, ist nicht auch wirklich! Erst die Entwirklichung der Vernunft gibt die Möglichkeit an die Hand, auch die Transzendenz der Wirklichkeit aufzuheben; denn solange noch die Vernunft wirklich ist, muß die Wirklichkeit, insofern sie wie hier der Fall nicht in die Vernunft fallen soll, in deren Jenseits geraten, transzendent werden (wie dies

ja auch in den Anfängen des neueren Kantianismus geschehen ist, indem Kants Ding an sich von einigen aufgenommen wurde). Jetzt aber, nachdem die Entwirklichung der Vernunft vollzogen ist, kommt ein Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit zustande, das nur negativ ausgesprochen werden kann: Die Vernunft ist nicht ein Teil der Wirklichkeit, noch abhängig von ihr, weil die Transzendenz der Wirklichkeit verneint ist; ebensowenig aber ist die Vernunft im Jenseits der Wirklichkeit, da sie dann ja ihrerseits notwendigerweise die Bedeutung eines Wirklichen, höchst Wirklichen bekäme; so ist *weder die Vernunft transzendent der Wirklichkeit noch diese jener.* Und nicht also der Dualismus von Vernunft und Wirklichkeit als solcher, sondern erst das Aufheben überhaupt jeder Art von Transzendenzverhältnis, d. h. das *weder immanent noch transzendent Sein von Vernunft und Wirklichkeit,* bewirkt, daß der Irrationalismus und das Verleugnen aller Absolutheiten sich verbinden können. Denn jetzt kommt das paradoxe Ergebnis heraus, daß die Wirklichkeit zwar *diesseits* der Vernunft (des Bewußtseins) steht, die Vernunft trotzdem aber nicht jenseits der Wirklichkeit, weil sie überhaupt nur die endliche Vernunft, die in gar kein Jenseitsverhältnis geraten kann, bedeutet. Die Anschauung vom Wesen der Vernunft untersteht also zwei an sich ganz getrennten Motiven, die sich aber in dieser Anschauung gegenseitig stützen: Das eine richtet sich gegen das Immanenzverhältnis von Vernunft und Wirklichkeit, das andere gegen ihr Transzendenzverhältnis zueinander; worin nun die beiden Grundantipathien der Kantianer liegen, die gegen den Psychologismus und die gegen das sog. Hypostasieren. Die Bewußtseinsimmanenz wird getroffen, weil sie psychologistische Konsequenzen haben würde: das transzendentale (unwirkliche) Bewußtsein, dessen der Kantianismus bedarf, um die Hypostasen zu verhindern, verträgt keine Bewußtseinsimmanenz, weil jede durchgeführte Immanenz das Bewußtsein, das *unwirklich* sein soll, zu einem Wirklichen machen würde. So führt die eine Ablehnung, die der Bewußtseinsimmanenz, auf die andere, die der Bewußtseinstranszendenz, zurück, welche ihrerseits verlangt wird, um die Sünde des Hypostasierens zu tilgen. Dadurch entgeht man den beiden Gefahren, von denen man sich bedroht

glaubt: die Wirklichkeit versetzt man in das Diesseits des Bewußtseins, erklärt sie gleichwohl für das relativ Absolutere von beiden und nimmt so dem in diesem Verhältnis Jenseitigen, d. i. dem Bewußtsein, die Möglichkeit, seine Jenseitigkeit als Absolutheit auszunützen. Die Philosophie behauptet sich als Idealismus, setzt trotzdem das Ideelle oder die Vernunft unter das Reelle! Um nun solche *Verdiesseitigung des Jenseitigen* (des Bewußtseins) und *Verjenseitigung des Diesseitigen* (des Wirklichen) konsequent durchführen zu können, muß der Vernunft die Jenseitigkeit gegenüber der Wirklichkeit, dieser die Diesseitigkeit gegenüber dem Erkennen genommen und beides vereint in ein irgendwie Drittes gestellt werden. Das ist dann bei *Cohen* die tatsächlich vorhandene *Wirklichkeitswissenschaft, innerhalb* von der die Vernunft ebenso als Jenseits der Tatsachen gilt, wie sie *außerhalb* von ihr nur Denkvoraussetzung, die Wirklichkeit aber das Wahre ist. Oder bei *Rickert* ist es der *Sollens*charakter des Gegenstandsbegriffes: das Sollen ist allerdings als Sollen transzendent, bleibt aber gleichwohl gegenüber der Wirklichkeit das Untergeordnete, weil sein an sich transzendentes Gebot als Gebot nur außerhalb des Bewußtseins liegt, also gar *nicht ist*. Die Kant-getreuere Ansicht, welche das Bewußtsein nicht zwischen einer vernunftfremden Wirklichkeit und einer wirklichkeitsfremden Vernunft in engsten Grenzen einschließt, finden wir bei *Windelband*, bei dem die Synthesis des Bewußtseins selber als die Kraft gilt, von welcher die Diesseitswirklichkeit ihre Bewußtseinsobjektivität bezieht; aber es muß Windelband dabei wie Kant selber ergehen; er kann dem im Neukantianismus sonst verpönten Hypostasieren nicht entgehen und streift an eine mehr metaphysische Bewertung der Vernunft heran. Erst *Rickert* macht blinden Ernst mit der Entrationalisierung der Wirklichkeit und der Entwirklichung der Vernunft, setzt die Wirklichkeit als dermaßen vernunftfremd, daß ihm alles Wissen um Wirkliches gar nicht mehr das Wirkliche so, wie es wirklich ist, betrifft, und setzt die Vernunft als dermaßen wirklichkeitsfremd, daß er sie als im letzten Grunde nicht zu befriedigende, bloß ein ideales Wissensbild bestimmende Forderung nimmt. Die Wirklichkeit gilt für durch und durch irrational, dem Bewußtsein

restlos nur „gegeben", und die Vernunft gilt für durch und durch nicht-seiend, für das an sich um seine tatsächliche Realisierung unbekümmerte Gelten (mit dem Geltensbegriff wird die Entwirklichung der Vernunft noch vollendeter erreicht als mit dem Sollensbegriff, der immer noch das Moment des Anerkennens oder Nicht-Anerkennens einschließt, welches Moment daher auch besonders in *Windelbands* weniger wirklichkeitsfeindseligem Vernunftbegriff Beachtung und Förderung findet). Das wirkliche Bewußtsein ist so zwischen der objektiven Wirklichkeit und dem Gegenstandsgelten eingeschlossen; aber damit vermittelt es eben auch diese beiden und gibt der Wirklichkeit ihre Objektivität; das Bewußtsein, dessen Formen für ebenso inkommensurabel dem Wirklichen wie nicht konstitutiv von Seiten der Vernunft angesehen werden, ist doch der einzige Ort, an welchem dem Gegebenen die Objektivität (die Wirklich-keit) verbunden werden kann. Dann aber scheint die gegenseitige Unbezogenheit von Wirklichkeit (Irratio) und Gegenstandsgeltung (Ratio) nicht aufrechterhaltbar zu sein; daher muß ihr Gegensatz in das, was denselben zu zerstören sucht, in das vermittelnde Bewußtsein selber, gelegt werden. Dieser immanenten Forderung an die Geschichte des Kantianismus wird entsprochen: Es kommt nunmehr der Gegensatz des Wirklichkeits*erlebens* und der Wirklichkeits*wissenschaft* auf; und mit diesem Gegensatz treibt man jetzt dasselbe geistreiche Spiel wie früher mit dem von Wirklichkeit und Vernunft an sich: man verdiesseitigt das an sich Jenseitige der beiden, d. i. die Wirklichkeitswissenschaft, bis zu *Münsterbergs* Behauptung von dem wirklichkeitsfremden Konstruieren als dem Charakter der Wissenschaft, und verjenseitigt das an sich Diesseitige der beiden, das Wirklichkeitserleben, bis zu *Cohns* Begriff einer „idealen" Erlebniswirklichkeit (Ziele und Voraussetzungen, 320ff.). Nur so kann überhaupt die Einführung des Erlebensbegriffes in den Kantianismus gewürdigt werden: sieht man sich doch, vor dieser Neueinführung zur Aufrechterhaltung des Dualismus von Vernunft und Wirklichkeit, vor die Alternative gestellt, entweder das Gegebene als solches vor aller Beziehung auf Kategorien (also auch vor der Beziehung auf die Gegebenheitskategorie Rickerts) für die objektive Wirklichkeit zu erklären und würde,

um die Wirklichkeit vernunftfrei zu erhalten, die alte Erbsünde der Ding-an-sich-lehre begehen müssen; oder der Wirklichkeit ihre Wirklich-keit erst auf Grund der tatsächlich vollzogenen Geltungsakte zuzugestehen und würde, um sich die Vernunft von wahrhafter Wirklichkeit rein zu erhalten, zum psychologisch verstandenen Apriori zurückkehren. Beiden, der metaphysischen Szylla und der friesianischen Charybdis will man entgehen; und beiden entgeht man in der Tat, indem man in den Bewußtseinsbegriff, dessen Tücken man zu fürchten hat, den Gegensatz einführt, der bisher die Abwehr von Dogmatismus, Psychologismus und Metaphysik — diesem Dreigestirn der philosophischen Laster — ermöglichte: Man teilt im Bewußtsein zwischen dem vorwissenschaftlichen *Erleben* und dem wissenschaftlichen *Konstruieren;* und mit diesem Zaubermittel kommt man sicher durch die drohenden Gefahren hindurch. Die Wirklichkeit gilt derart für echt, wie sie erlebt wird: Erlebniswirklichkeit; und die Wissenschaft gilt für eine Konstruktion über das Wirkliche, das darin vergewaltigt wird, und die Formen der Wissenschaft für nur methodologisch. So wird auf Grund der „Interpretation" des Wirklichkeitsbegriffes durch den Erlebensbegriff und des Vernunftbegriffes durch den Wissenschaftsbegriff der vollendete Dualismus von Wirklichkeit (Irratio) und Vernunft (Irrealität) aufrecht erhalten. Der Bewußtseinsbegriff ist in den Dualismus vollkommen eingegangen, und dieser erweist sich jetzt bei der differenzierten Abstufungsfähigkeit des Bewußtseins als Grenzwächter: Irrationalität und Rationalität werden zu Grenzbegriffen; zwischen ihnen stehen verschiedene Arten des Wissens: das bloße Erleben, das wissenschaftliche Wissen um einzelne Tatsachen, das wissenschaftliche Wissen um Allgemeinheiten. Das System der Wissenschaften ergibt sich als eine Anordnung dieser Art, und wird zugleich erst verständlicht durch seine Angliederung an das einzige gegenständliche Bewußtsein, das vorwissenschaftliche Erlebensbewußtsein. *(Rickert,* Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.)

Dann aber wird die früher geduldete Urteilstheorie nicht nur überflüssig, sondern geradezu ein Stein des Anstoßes. Denn alles Urteilen steht vom Standpunkt des Bewußtseins näher dem

rationalen Punkte als das Erleben; jedoch nur im Erleben soll das Wirkliche so, wie es wirklich ist, objektiviert sein. Eine Erkenntnistheorie, welche vom Urteil ausgehen würde, müßte daher mit der Fassung des Irrationalitätsproblems bei Rickert und Cohn, mit ihrer Anschauung von der Vernunft in Konflikt geraten. Ohne daß nun die Verdrängung der Urteilslogik klar als Notwendigkeit eingesehen würde, wird doch deren Konsequenz gezogen, und die transzendentalpsychischen Akte (Urteilstheorie) werden auch von dem zweiten Platze, den man ihnen bisher noch zugestanden hat, vertrieben. Das Bewußtsein entweicht aus der Mitte zwischen Ratio und Irratio, die bisher seine Position war, und deren Gegensatz tritt jetzt in vollkommener Nacktheit heraus; *Rickert* (Zwei Wege der Erk.-Th., Kantst. 1909) und *Lask* (Logik der Ph. u. d. Kat.l., 1911) vollziehen diesen Schritt, wobei allerdings Rickert gegenüber der Bewertung des „transzendentalpsychologischen" Weges noch ein gewisses unsicheres Schwanken zeigt. Dann aber muß sich die Entfernung des Bewußtseinsbegriffes an den beiden Begriffen äußern, auf welche sich der Kantianismus stützt, und sowohl der Wirklichkeits- als auch nicht minder der Vernunftbegriff werden von den Zusätzen gereinigt, mit denen sie der Bewußtseinsbegriff durchsetzt hat: An Stelle der geltenden Norm, welche anerkannt werden soll, tritt der geltende *Wert* (Rickert), die „hingeltende Form", deren Sinn ist, sich unmittelbar ohne Vermittlung eines Bewußtseins auf den Gegenpol der Vernunft, die Wirklichkeit, zu beziehen (Lask, 31); und entsprechend setzt sich an die Stelle der unbearbeiteten Erlebniswirklichkeit (des *Individuellen* Windelbands und Rickerts) der reine Begriff der Denkfremdheit (J. Cohn) und noch schärfer gefaßt der der „logischen Nacktheit" (Lask 72ff.)*). Aber die Verbannung des Bewußtseinsbegriffes hat die für den Kantianismus überraschende Folge, daß die bis jetzt gelungene

*) J. Cohn (a. a. O. 106ff.) nimmt den Begriff der Denkfremdheit schon im funktionellen Sinn, ist sich aber der Unterscheidung, die Lask zwischen dem nicht-logischen *Material* (Alogisch oder irrational) und der nicht-logischen *Funktion* (logisch nackt) macht, noch nicht bewußt, daher fehlen bei Cohn noch die Folgen des neuen Begriffes, die nachher bei Lask eintreten, besonders die Irrationalisierung des Logischen selber.

Wechselbekämpfung von Hypostasierungsmetaphysik und Psychologismus ihre Stütze verliert; zwar ist jetzt sogar der bloße Schein einer psychologistischen Auffassung beseitigt worden*), aber nach Entfernung des Bewußtseinsbegriffes aus der Mitte zwischen Vernunft und Wirklichkeit büßt man auch die Möglichkeit ein, das im kantianischen Verhältnis von Wirklichkeit und Vernunft eigentlich Jenseitige, die Vernunft, durch restlose Entwirklichung so wirksam zu verdiesseitigen, wie man es bisher vermocht hat; denn dies ist die Leistung des Bewußtseinsbegriffs gewesen, und jetzt, nach seinem Abtreten, erscheint kein Nachfolger, der sein Amt übernehmen würde. So kommt im *Wert an sich*, der gilt, ob er ein anerkennendes Bewußtsein findet oder nicht, wieder ein in seiner Art Absolutes auf; die Furcht vor dem Hypostasieren und der Metaphysik ist mit einem Schlage wie weggeblasen; die früher Logik und Erkenntnistheorie genannte Vorlesung heißt jetzt wieder wie in alten, doch so längst überwundenen Tagen Logik und Metaphysik, und die Schüler ergehen sich in den lang verschlossenen Gärten des Absoluten. Das neue Absolute unterscheidet sich aber in einem grundsätzlichen Punkte von dem früheren, nämlich in seiner Bewußtseinsfremdheit. Ein Absolutes, das an sich in nichts an ein Subjekt geknüpft wird, in nichts einem Bewußtsein immanent ist. Der Kantianismus hat erst damit den von Hegel entferntesten Punkt erreicht; man fängt jetzt an, Hegel in seinem eigenen Kreise zu bekämpfen. Jedoch, wie unvollkommen! denn man kann des Bewußtseins nicht gänzlich entraten; die Transzendentalpsychologie wird unvermittelt neben der Transzendentallogik stehen gelassen (Husserl, Rickert); oder wenn man nicht so weit geht, so baut man doch unter die bewußtseinsfremden, rein an sich geltenden Wesenheiten des Werts und der Wertfremdheit die subjektsgefärbten Begriffe des Erkennens und des Lebens (Lask); und schwerlich läßt sich eine klare Auffassung über diese Beziehungen konstatieren: theoretischer Wert und Erkennen sind zwar präzis durch das Merkmal der Subjektheit geschieden, aber wie das Er-

*) In diesem Augenblick seiner Geschichte verliert der Kantianismus daher das Interesse an der Bekämpfung des Psychologismus, welches ihn bis dahin beinahe beherrschte.

kennen sich des Subjektsbegriffes entkleide, oder wie der theoretische Wert zur „Anwendung" im wirklichen Erkennen komme, das sind umsomehr nicht aufgeklärte Partien, als der Kantianismus sich im Laufe seiner Entwicklung mehr und mehr von der strengen Methode der altkantischen Kategoriendeduktion (Deduktion der Anwendbarkeiten) zu einer zwar auch strengen, aber überwiegend nur aufzeigenden, gleichsam deskriptiven Darstellung umgebildet hat*).

Bei aller Ungeklärtheit der Notwendigkeit des „Erkennens" und „Lebens" sind diese subjektsgetränkten Begriffe doch mit Erfolg aus der eigentlichen Zentralsphäre der Logik abgeschoben, und hieran wird, man kann sagen, mit eiserner Konsequenz festgehalten**). Der nackte Gegensatz der Rationalität und der Irrationalität bedarf dann aber in irgendeiner Weise eines Ersatzes für den Bewußtseinsbegriff; denn die Wechselbezogenheit der beiden Begriffe muß irgendwie ausdrückbar sein, zumal sie darauf hinweist, daß Rationalität und Irrationalität immer „zusammen vorkommen". Die Sphäre des Zusammentreffens der beiden Extreme wird daher als ein „drittes Reich" eingeführt und das *Reich des Sinnes* geheißen (Rickert, Logos I, 1; Lask, Logik d. Ph., 33 u. passim). Dieses neue Reich umfaßt dann die *Zusammensetzungen* von Ratio und Irratio (Form und Material); solche Zusammensetzung soll an der vollkommenen Wertfremdheit des Materials, Materialfremdheit des Wertes nichts ändern; in dieser Beziehung bleibt tatsächlich alles beim Alten, worin sich wieder die große Strenge und Konsequenz des kantianischen Denkens zeigt: Die Zusammensetzungen müssen nämlich immer irgendwelche bestimmten Verhältnisse von Form und Material ergeben, während deren ganz allgemeine Begriffe gar nicht zu einer Zusammensetzung kommen; so treten die „einzelnen" Wert-

*) Rickert bemerkt selbst, wie Wert und Wertverwirklichung unzusammenhängend dastehen, s. Zwei Wege der Erk.-Th., 225.

**) Das hindert nicht, daß der Gegensatz von Leben und Erkennen in der ihm gewidmeten Spezialbetrachtung durch den Gegensatz von „logisch nackt" und „logisch betroffen" (Lask, 80 ff., 87) erläutert wird. Aber auch ein anderes kann nicht verhindert werden, nämlich, daß solche Spezialprobleme ganz für sich, ohne einen übersehbaren Zusammenhang mit den Grundbegriffen, dastehen.

wirklichkeiten vom Niveau des Wertes auf das des dritten Reiches über; und der Sinn ist dasjenige, was irgendwie nach einzelnen Sphären (Disziplinen) spezifiziert ist: ästh., eth., relig. Sinn usw.; diese Konsequenz zieht Rickert noch nicht, aber *Lask;* und so ist er es auch, dem sich wieder die Konsequenz dieser Konsequenz offenbart: Der Gegensatz von rationalem Wert und irrationalem Material ist jetzt verdoppelt: einmal steht er da in seinen einzelnen Gestaltungen des Sinn-Reiches, andererseits in seiner an sich seienden Allgemeinheit; und so wird er von jeder Beziehung auf bestimmte Sphären losgelöst, und die Grundbegriffe der Kantianischen Erkenntnistheorie, welcher der Wert gleich dem Erfahrungswissen, das Material gleich dem Anschauungsmaterial gegolten hat, verallgemeinern sich und werden so zu universeller Anwendbarkeit erhöht. Alles Was irgendeines Erkennens ist jetzt irrationales Material, alles Wie irgendeines Erkennens rationale Form. An sich ist nichts unerkennbar; die Irrationalität hindert in nichts die ungehemmte Anwendung der Vernunft; der „Herrschaftsbereich der logischen Form" ist unbeschränkt (Lask); die Vernunft hat „Panarchie" (id.) über die gesamten Gegenstände. Solcher neue Panlogismus unterscheidet sich aber in prinzipiellem Punkte vom Panlogismus Hegels. Diesem war es erschienen, als ob die grundsätzliche Erkennbarkeit der Wirklichkeit nicht mit deren eigenen Vernunftfremdheit vereinbar wäre; und so hatte er die Irrationalität zugunsten der Rationalität einfach gelöscht. Der Panlogismus Lasks ist dagegen so wenig Feind der Vernunftfremdheit, daß er dem kantianischen Irrationalitätsbegriff sogar erst dessen letzte Ausbildung und Abrundung verleiht (gleichwohl aber auch meint, daß „der Abstand von Sinn und Gegenstand auf eine Distanz von Sinn und Sinn" [Lask 42] hinauslaufe, und damit sich dem Hegelianischen Panlogismus überliefert resp. der eigenen Irrationalitätsthese widerspricht). Nachdem die Irrationalität schon bei Cohn die spezifische Note des sinnlich Gegebenen (die sie in Nachwirkung des kantianischen Anschauungs- oder Sinnlichkeitsbegriffes besaß) eingebüßt hat, wird sie bei Lask als selbst logischer Begriff erkannt und so von noch vorhandenen Resten spezifisch *erfahrungs*theoretischer Bedeutung gesäubert (Lask,

34). Dann wird aber alles gerade erst dadurch irrational, daß es die Rolle spielt, zu der der Irrationalitätsbegriff von der Logik berufen ist, die Rolle des Erkenntnis*materials*. Die Panarchie der rationalen Form und die Vertiefung des Irrationalitätsbegriffes zum allgemeinen *Erkenntnisobjekts*begriffe sind die beiden Neuerungen der Logik Lasks, die zueinander gehören. Und *Ebbinghaus* täuscht sich vollkommen, wenn er es für trivial hält, die Irrationalität des Gegenstands der Philosophie zu betonen*); der alte Panlogismus, in dessen Spuren Ebbinghaus selber zu gehen meint, hätte solche Selbstverständlichkeit als höchst ketzerisch beurteilt. Die harte Trennung von Vernunft und Wirklichkeit, die Loslösung des Was des Erkennens von der Erkenntnis hat also die Möglichkeit einer neuen *Vernunftimmanenz der Wirklichkeit* geschaffen, ohne daß dieselbe die Rationalisierung des Was selber im Gefolge haben würde; es gibt jetzt eine Vernunftimmanenz der Wirklichkeit, welche deren Vernunftfremdheit nicht nur duldet, sondern vielmehr benötigt; denn die Panarchie der logischen Form ist überhaupt nur eine Archie, insofern sie auf ein Vernunftfremdes geht; das Erkennen hat erst Selbstwert, wenn es das an sich selber Unerkannte erkennt. Die Wirklichkeit steht jetzt doppelt da, einmal als vernunftfremde (Lask: logisch nackt), das andere Mal als vernunftimmanente (Lask: logisch umkleidet); beide Positionen der Wirklichkeit sind verknüpft, indem das Erkennen seinen Inhalt so erkennt, wie er an sich ist, d. h. in seiner Vernunftfremdheit (Lask: Die logische Form durchdringt nicht ihr Material, sondern umkleidet es nur). Und so hat die neue Vernunftimmanenz der Wirklichkeit die tiefere Fassung bekommen, daß die vernunftimmanente Wirklichkeit in ihrer Immanenz vernunftfremd geblieben ist: Also auch im Zustand der Vereinigung von Form und Materie bleiben beide, Form und Materie, getrennt. Dann aber ist es für die Vereinigung von Form und Materie gleichgültig, was die Materie ist; wird sie doch Materie dadurch, daß sie in die Position eines Was des Erkennens gedrängt wird. Dies trifft dann nicht minder das Erkennen selber; da es von seinem Was losgelöst worden ist

*) J. Ebbinghaus, Relativer und absoluter Idealismus. 1910. 27 Anm.

(Kantianischer Dualismus), steht es jetzt selbst in dieser Losgelöstheit unerkannt, vernunftfremd (logisch nackt) da und ist so seinerseits mögliches Was für das Erkennen. So enthüllt der Kantianische Dualismus seine letzte Konsequenz, indem er den Dualismus auflöst: Das Erkennen oder die rationale Form selber als Was des Erkennens, als irrationales Material (Lask, 70). Die Ratio ist so selber irrationalisiert, und der neue Panlogismus ist der absolute Gegenwurf gegen den alten Panlogismus. Wo bei diesem Prinzip und Problem vermischt wurden, „die Frage sich selbst beantwortete", da ist jetzt alles getrennt und ohne jede Verbindung: *das Prinzip rein rationalistisch, das Problem rein irrationalistisch.*

Die Tragweite der neuen Fassung des Irrationalitätsproblems liegt also darin, daß das Rationale selbst den Sinn eines Irrationalen erhält, selbst zum Gegenstand der Vernunftwerte gemacht wird (Disziplin der logischen Form). Aber in diesem Augenblick seiner Entwicklung droht dem Kantianismus auf Grund der Irrationalisierung der Vernunft eine neue *Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft* (die Vernunft als Material ist Wirklichkeit!) und damit der Verlust seines A und O, der Wirklichkeitsfremdheit der Vernunft; oder besser ausgedrückt: Dieses Drohen ist die Ankündigung seiner Selbstauflösung.

III

Daher hat auch kein Neukantianer so intensiv den Identitätsstandpunkt des Idealismus betonen können wie *Lask*: das Reich der Gegenstände sei nicht jenseits des Reiches der Wahrheit; der Gegensatz von Vernunft und Wirklichkeit werde innerhalb der Vernunft aufgelöst. Damit widerspricht aber der Kantianismus allen seinen sonstigen Voraussetzungen, nicht weniger der Trennung von Formgeltung und Geltungsmaterial als der Irrationalitätsthese selber. Er widerspricht diesen Grundansichten, wenn er den Gegensatz von Form und Material, *innerhalb* „des einen Reiches, das das Reich der Wahrheit und eben darum des Gegenstandes ist" (Lask, 41) aufstellt; denn nun wäre ja doch alles ganz „drinnen", im Reich des Wissens, und dieses wäre das All der Wirklichkeit. So sehr sind hier also einander schroff ent-

gegengesetzte Gedanken zu Tage gefördert: hier die Irratioerklärung der Ratio (die logische Form als Material), dort die Immanisierung des Reichs der Gegenstände in das der Wahrheit (Panarchie der logischen Form, Ratioerklärung der Irratio)! Einerseits ist *alles irrational,* andererseits *alles rational!* Dann aber ist es entweder weder rational noch irrational oder sowohl rational als auch irrational; ein Entweder-oder, das unmittelbar nicht auflösbar scheint. Das Thema: Vernunft-Wirklichkeit wird noch im Kantianismus selber dialektisch durcheinandergewürfelt; es bleibt kein Stein an seinem Platze; der Dualismus von Wirklichkeit und Vernunft wird von Lask sowohl nach der Wirklichkeit wie nach der Vernunft hin aufgehoben; nach der Wirklichkeit hin durch die Irrationalwerdung der logischen Form selber; nach der Vernunft hin durch das Verleugnen der Gegenstände an sich; dort ein Monismus der so vernunftfremden Wirklichkeit, daß sie selbst den Gegensatz zur Vernunft überwunden hat; hier ein Monismus der so seinsfremden Vernunft, daß sie selbst den Gegensatz zum Sein überwunden hat; und beides ist im Ganzen der Philosophie Lasks gleich notwendig, das erste (der Monismus der Irrationalität), um nicht die philosophische Selbstbesinnung auf das Denken fehlen zu lassen (Forderung der Vernunft, der transzendentalen Logik), das zweite, um nicht zwei Welten, die ideelle und die reelle, hypostasieren zu müssen und damit überhaupt die Berechtigung zu einer Gegenstandsphilosophie einzubüßen; das sind die Motive dafür, daß *Lask* jenen Selbstwiderspruch aufstellte, — daß er ihn nicht wieder entfernte. Sein Zusammenhang aber mit den Motiven, die ihn bedingen, zeigt uns das überraschende Bild, daß eine Forderung der Vernunft den Panirrationalismus, — eine Forderung der Gegenstände den Panrationalismus hervorruft; Vernunft und Wirklichkeit verlangen so je nach ihrer Selbstverneinung. Nichts Geringeres also lehrt uns das „Verständnis" des Standpunkts Lasks, als daß die Vernunftimmanenz der Wirklichkeit vom Wesen der Wirklichkeit selber, die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft vom Wesen der Vernunft selber aus deduziert wird. Die Vernunft ist das Apriori ihrer eigenen Wirklichkeitsimmanenz und die Wirklichkeit das Apriori ihrer eigenen Vernunftimmanisierung. Es

ist nicht Vernunft, sie sei denn ein Bestandteil der Wirklichkeit; es ist nicht Wirklichkeit, sie sei denn in der Vernunft. Denn erst die Vernunft hat der Wirklichkeit ihre Wirklich-keit gegeben, und erst die Wirklichkeit hat die Vernunft anwendbar gemacht (auf Nicht-Vernünftiges).

Hier aber ist ein Unterschied in dem sich gegenseitig Bedingen von Wirklichkeit und Vernunft nicht zu verkennen; und darin liegt nun auch der Keim zur Lösung des ganzen Problems. Wir bemerken nämlich, daß die Wirklichkeit die *ganze* Vernunft erfüllt, das Wesen der Vernunft daher in der tatsächlichen Immanisierung des Wirklichen in das Reich der Vernunft sich vollkommen auswirkt; dagegen wird die Vernunft bei ihrer Immanisierung in die Wirklichkeit nur ein *Teil* dieser; denn durch diese Immanisierung lebt ja gerade der Gegensatz des Reichs der Gegenstände und desjenigen des Wissens innerhalb des Reichs der Gegenstände von neuem wieder auf. So geht zwar die ganze Wirklichkeit in die Vernunft, die ganze Vernunft in die Wirklichkeit ein; aber die Wirklichkeit erweist sich als das Umfassendere, indem sie die wirklich gewordene Vernunft nur als einen Teil von sich hat; als solcher ist sie *die wirkliche Philosophie*. Die Wechselimmanisierung von Vernunft und Wirklichkeit und deren dadurch geschaffene Identität (Standpunkt der Identitätsphilosophie des Hegelianismus *und* Neukantianismus) macht selbst nur eine einzelne Sphäre aus, nämlich die der wirklichen Philosophie; *die Identität von Vernunft und Wirklichkeit erweist sich selber als nur Teil der Wirklichkeit.* Die wirkliche Philosophie ist der Ort, wo die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft und die Vernunftimmanenz der Wirklichkeit sich nicht widersprechen; denn beides gilt von ihr: daß die Wirklichkeit vernunftimmanent ist, bedeutet, daß sie Gegenstand der Philosophie ist; daß sie Gegenstand der Philosophie ist, bedeutet, daß die Vernunft realisiert — Gedankenwirklichkeit, wirkliches Wissen — ist. Der Begriff davon, *daß* Philosophie ist, löst die scheinbar unlösbare Antinomie von Vernunft und Wirklichkeit auf. Indem sie aber nur für *innerhalb* der wirklichen Philosophie gelöst ist, wird diese selbst zu einem *Teil* von sich selbst. *Die Ansicht des Ganzen wird zwar, auch wenn sie isoliert wird, stets das*

*Ganze betreffen; aber sie wird dadurch neben das übrige gestellt, also zu einem Teile gemacht werden**). Das Reich des Wirklichen ist größer als das des Möglichen. Wenn so die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft gleichsam über die Vernunfttimmanenz der Wirklichkeit den Sieg davonträgt, wenn die Wirklichkeit wirklich ist nur, weil die Philosophie wirklich ist, die Philosophie aber philosophisch, bloß eben weil das Philosophische philosophisch ist, wenn durch die Tatsache der wirklichen Philosophie die Vernunfttimmanenz der Wirklichkeit beendet ist, die Wirklichkeitsimmanenz der Vernunft dagegen erst gerade entsteht und Problem wird, so sehen wir überhaupt, wie die Philosophie dazu berufen ist, mit dem, was sie selber als Wirklichkeit ist, sich selber, dem Ganzen des Wissens und der Wirklichkeit, den Abschluß zu geben**). Wir haben also die paradoxe Behauptung zu verstehen, daß die Philosophie kein logisches, sondern ein absolutes Datum ist, daß die Logik es zwar mit dem Begriff der möglichen Philosophie, nicht aber mit dem der wirklichen zu tun hat. Die Stellung der Philosophie in der Wirklichkeit, ihr Sinn und Wert, der ihr im göttlichen Weltplan gesetzt ist, macht so den Gegenstand einer erst zu begründenden Disziplin aus, die zwar von dem Wesen der Vernunft, aber nicht in der logischen Frage

*) *Hegel*, Theologische Jugendschriften, ed. Nohl, 1906, 144 hatte gesagt: „Es kann freilich jede Ansicht des Ganzen selbst wieder isoliert, und neben das übrige gestellt, also zu einem Teile gemacht werden; aber der Inhalt dieser Ansicht wird immer das Ganze betreffen"; diese wahrhaft organisierende Ansicht Hegels aus dem Jahre 1800 würde höchst geeignet sein, für den gesamten Idealismus des 19. Jahrhts. Motto zu stehen, weshalb ich meine Ansicht im Text kontrastierend zu den Worten Hegels ausgedrückt habe, um dadurch meinen von allen abweichenden Standpunkt faßlicher abzugrenzen.

**) Kantstudien, 1909, 433 sagte ich: „Es gibt in der Philosophie kein anderes Primat, weder eins des Willens noch eins des Wertes, als das Primat der Philosophie selbst"; damals stand mir bei aller sonstigen bereits vollzogenen Abwendung von Hegel der hegelianische Immanenzbegriff noch fest; vielleicht war es am schwierigsten, die hegelianische Befangenheit in Sachen des Selbstbewußtseinsprinzips abzulegen, gleichwohl war es eine schwächliche Inkonsequenz, die bloß innerlogische (formalistische) Bedeutung des Selbstbewußtseins zu verkennen und die Synthesis des philosophischen (immanenten) Bewußtseins und des transzendenten Wertes im „Wert der Philosophie" nicht vollziehen zu können.

nach dem *Prinzip* der Wahrheit, sondern in der metaphysischen Problemstellung in Ansehung des *Wertes*, den Wahrheit hat, handelt und wegen dieser Kombination eines Nicht-logischen als Frageziels mit dem Logos als Fragegegenstand als *Metalogik* bezeichnet werden kann. Das Prinzip der Philosophie, das Antworten, wird so selber noch einmal zum Problem, zum Gegenstand einer Frage. Darin liegt das unerwartet Neue unseres Lösungsversuches, zugleich die ganz einfach verständliche Absonderung von Hegel und dem Neukantianer: Wo jener die Grundscheidung aufhob, wo dieser sie begründungslos hinstellte, da haben wir die Scheidung selber in der Einheit begründet, haben das *Prinzip* der Philosophie zu ihrem letzten *Problem* gemacht, so daß sie selber sich Antwort gibt, warum Prinzip und Problem eine Zweiheit ist.

So hat uns gerade das Urproblem der Logik über diese herausgeführt, und nichts greifen wir daher so sehr an, als die Isolierung der logischen Wissenschaft und die Meinung von der wissenschaftlichen Möglichkeit dieser Isolierung. Jetzt haben wir den Erweis unserer These erbracht, uns aber eben damit selbst die Möglichkeit abgeschnitten, den Problemen eine breitere Behandlung zu widmen. Denn wir wollen die Grenzen der logischen Disziplin bestimmen, sehen von ihnen hinüber in das metalogische Land, haben aber gerade, wenn wir den Primat der Logik, den wir bekämpfen, nicht in einen ebenso bekämpfungswürdigen Primat der Metalogik umschlagen lassen wollen, die Pflicht, in dieser logischen Schrift die Grenzmarkierung zwischen Logik und Metalogik zu respektieren. Reichlicher konnten wir uns noch auslassen, als wir uns im rein Innerlogischen bewegten, in den Punkten I und II, während wir jetzt im Interesse unserer eigenen Überzeugungen Zurückhaltung üben müssen. Eine erste Ahnung von dem Reichtum und der „lösenden Kraft“ des metalogischen Problemkreises, dieser Wissenschaft von dem Sinn, der „Bestimmung der Philosophie“, dieser *Logo*dicee oder der Behandlung des Themas: *Das Reich der Philosophie und das Reich Gottes* mag bereits hier vor das Bewußtsein getreten sein.

Punkt IV: Die Absolutheit

Die Abschlußbetrachtung im letzten Punkt hat uns überzeugend zum Bewußtsein gebracht, wie scheinbar rein innerlogische Probleme bei ihren Lösungsversuchen auf Voraussetzungen stoßen, die jenseits aller Logik liegen. Erkenntnistheoretische Fragen zu behandeln und die bei ihnen vorkommenden „letzten" Probleme bei Seite zu schieben, ein Verfahren, das bei allen *neueren Kantianern* im Schwange ist und selbst *Windelband*, welcher unter ihnen der einzige ist, der den letzten Problemen nicht ganz aus dem Wege geht, aber allerdings so wenig wie die anderen Kantianer je zu einer bestimmten Stellungnahme dem Absoluten gegenüber gekommen ist, zu einem „subsidiären" Absoluten, der Kultureinheit, geführt hat, ist ein Wahn, der wie eine plötzlich herangezogene Wolke für kurze Zeit allen ausnahmslos die Sonne verdeckt; unbegreiflich schon den allernächsten, die folgen. Wie wir nun oben in Punkt II dem Hegelianismus gleichsam das nach innen gehende Auge des Logikers haben öffnen müssen, so haben wir jetzt die Aufgabe, dem Kantianismus alle die metalogischen, metaphysischen Begriffe vorzuweisen, die ihm unbekannt sind, obwohl nur er selber sie geprägt hat. Wir gehen daher an die Zuordnungen, welche der Qualität Absolutheit in den modernen Philosophien zuteil geworden ist.

I

Damit knüpfen wir wieder an das Vernunft-Wirklichkeitsproblem an (denn um den Vorrang im Absoluten streiten nur diese beiden), jedoch jetzt hinsichtlich seiner Stellung im Mittelpunkt der Philosophie, hinsichtlich seiner „Letztheit". In der absoluten Philosophie *Hegels* besitzen sowohl das Sein wie das Wissen die Absolutheitsqualität; es fragt sich aber, ob der ursprüngliche Träger des Absoluten Sein oder Wissen ist. Nun unterscheiden sich Sein und Wissen von allen anderen Begriffen des Hegelschen Systems dadurch, daß das Sein den Anfang, die Wissenschaft das Ende macht. Das Sein ist der *Träger*, die Vernunft das *Ziel* des Absoluten; der Gott, der im Sein begonnen

wird, wird im absoluten Wissen beendet. Da aber ist es unvermeidlich, daß der Träger der Absolutheit unter die Herrschaft ihres Zweckes gerät; das Sein, das der Vernunft entgegenreift, untersteht diesem seinem letzten Sinn und Ziel. Was zu letzthin absolut ist, ist die Vernunft; gewiß auch sie ein Wirkliches; aber die Absolut-heit des Absoluten stammt nicht aus ihrer Wirklich-keit, welche nicht dem absoluten Geist mehr zukommt als dem endlichen oder der Natur, sondern aus der Form oder Stufe von Vernünftigkeit, von welcher der absolute Geist getragen wird; diese Stufe ist die absolute Selbsterkenntnis, die Selbstentfaltung des Geistes vor seinem inneren Auge — vollzogen in der absoluten Wissenschaft. Die Philosophie selber bringt in die Welt Hegels die Tatsache eines Absoluten; ist sogar Gott nur dadurch die letzte Vollendung des wirklichen Geistes, daß er die absolute Wissenschaft in reinster Weise ausdrückt. Das absolute Wissen ist so Hegels einziges und zugleich vollständiges Kriterium für Absolutheit oder Nichtabsolutheit; die Systematisierung des absoluten Geistes vollzieht sich nach dem Grade des Wissens und gipfelt in der Philosophie selber. Diese ist so auch für das *Sein* der absolute Abschluß. *So absolut die philosophische Wissenschaft ist, so absolut ist auch ihr Gegenstand, das Sein.* Die beiden Absolutheiten bedingen sich gegenseitig ihre Absolutheit; absolute Wissenschaft ohne absoluten Gegenstand verdient nicht absolute Wissenschaft zu heißen; und ablutes Sein ohne absolute Wissenschaft gilt überhaupt nicht, ist eine dogmatische Behauptung. Eine solche Wechselbindung der Seins- und der Wissensabsolutheit ist das Letzte in Hegels wie auch Schellings Philosophie, denen sie aus dem Kampf gegen den endlichen Idealismus erwuchs, an welchem ebenso das Sein, von dem er etwas aussagte, als auch die Art, wie er von ihm aussagte, nicht-absolut waren*); von Schelling unterscheidet sich

*) Die Geschichte der Beseitigung des endlichen Idealismus ist die, daß Kants transzendentales Selbstbewußtsein zuerst zur absoluten Anschauung (Fichte), dann zur Anschauung des Absoluten (Schelling) wurde, darauf Hegel, indem er von Schelling zu Fichte zurückging, die Anschauung des Absoluten — Schelling — auf die absolute Anschauung — Fichte — aufbaute oder wie es damals hieß die Substanz aus dem Subjekt ableitete.

Hegel dann dadurch, daß jenem die Wechselbindung als solche genügte, während Hegel sie wieder auf ihre eine Partei, die des absoluten Wissens, aufbaut. Also besitzt das absolute Wissen seine Vorherrschaft nur im Rahmen der Wechselbindung mit dem absoluten Sein; deshalb fehlt bei Hegel eine Beziehung des absoluten Wissens zum endlichen Sein. Denn wie der absoluten Anschauung der absolute Gegenstand zugehört, so entspricht einem endlichen Sein auch nur eine endliche Anschauungsart; die Wechselbindung im „Grad" der Vernunft und des Seins äußert sich also in der Korrespondenz der verschiedenen möglichen Grade eines Wissens und eines Seins. So finden wir in den „Grundlagen" der Hegelschen Philosophie den leitenden Gedanken der *Bewußtseinsgeschichte* wieder. Daher liegen in Hegels Gedanken überall solche Voraussetzungen zugrunde: Weil endliches Wissen kein wahres Wissen, nur Schein und Irrtum ist, so hat auch ein endliches Sein keine Wirklichkeit; es gibt schlechtweg weder endliches Wissen noch endliche Wirklichkeit; oder besser: es gibt ein endliches Sein nur für ein endliches Bewußtsein; die Existenz eines endlichen Bewußtseins ist zwar nicht abzuleugnen, jedoch fehlt ihm die Wahrheit; so fehlt sie auch dem endlichen Sein; es besitzt keine vérité éternelle und hat in der absoluten Philosophie keinen Ort. Diese *Verleugnung des Diesseits* ist die erste unvermeidliche Folge aus der Begründung des absoluten Seins durch das absolute Wissen resp. aus der Bestimmung des absoluten Wissens, wesentlich diese Begründung zu leisten. Die zweite ist dann die, daß das absolute Sein seine Absolutheit nur kraft der Eigenschaft, Gegenstand eines absoluten Wissens zu sein, haben kann und derart selbst nur *als* Objekt der Erkenntnis *ist*, *Gott* daher *als Begriffsdasein* gedeutet wird. Konnte nun von diesen zwei Folgen die erste zunächst wohl ertragen werden, so mußte die zweite beträchtliche Unklarheiten erwecken: Denn obwohl die *Ableitung* des Absoluten vom absoluten Wissen ausgeht, ist doch das gezeitigte *Ergebnis* Gott; ist nun der Grund abhängig vom Ergebnis, für das er Grund ist, oder dieses abhängig vom Grund, der es begründet? Dies ist die Alternative, vor die sich der Althegelianer gestellt sah, und die zu jener Aufspaltung der Hegelschen Schule führte, bei der sich die Par-

teien auf Gott und die Wissenschaft verteilten. Die Rechte und die Linke der Hegelschen Schule, d. h. diejenige Partei, die ihn theologisch, und diejenige, die ihn wissenschaftlich auffaßte, waren also historische Notwendigkeiten; denn auch wenn Hegel selbst jeden Unterschied zwischen Gott und Wissenschaft abgewehrt hat, so lag doch selbst in dieser Ableugnung ihres „natürlichen" Gegensatzes der Begriff ihrer Entgegensetzung eingeschlossen, die so auch nur dadurch verneint werden konnte, daß man die Verneinung ausdrücklich aussprach, den Begriff der Entgegensetzung beider also anwandte. Überhaupt trat jener Unterschied, so sehr Hegel ihn auch verleugnen mochte, an anderer Stelle wieder hervor, nämlich in der Differenz von *Ausgangspunkt* und *Resultat:* Die Hegelsche Deduktion des Absoluten *gründet* sich auf das absolute Wissen, *erzielt* den absoluten Gott! Es ist dies daher als das *Schicksal* der Hegelschen Philosophie zu verstehen, daß sie ihre eigenen Überwundenheiten außerhalb von sich stehen läßt.

II

So ist also der *Sinn des Gegensatzes* von absolutem Sein und absolutem Wissen nicht minder in der Philosophie Hegels enthalten, obwohl sie ihm jeden Sinn abstreitet, als in irgend einem System, das ihn anerkennt. Daher ist es der Philosophie nach Hegel möglich, die von ihm bewußt verkannte Doppeltheit gegen ihn zu wenden und zu bestreiten, daß für Philosophie und Religion der „Gehalt derselbe" und nur die „Namen verschieden" seien (2. Vorrede zur Enzykl. 1827). Da streichen die einen Gott, die anderen die Vernunft; und Hegels Erben sind die *Diesseitsphilosophie* und der *theosophische Irrationalismus.* Unter diesen beiden erweist sich dann wieder die Diesseitsphilosophie als die stärkere, weil sie zugleich jene beiden „Folgen", die Vernünftelung Gottes und die Verleugnung des Diesseits, schlägt, während der metaphysische Irrationalismus in Sachen des Endlichen noch mit Hegel geht. So entsteht ein *reiner Empirismus.* Aber gerade die durch die Hegelfeindschaft bewirkte Reinheit der Diesseitsphilosophie (mit der sich der Empirismus des 18. Jahrhunderts in keiner Weise messen kann) vermag den

Augenblick des unvermischt reinen Empirismus nicht festzuhalten; denn die „reine Erfahrung" ist bereits eine über das empiristische Dogma hinausgegangene Apriorisierung des Diesseits. Deshalb bemächtigt sich der Empirismus des „kritischen" Apriori-begriffes, um das Empirische gegen die eben erst vom Throne gestiegene Metaphysik zu sichern, und konstituiert sich zum „Transzendentalen Empirismus"*), zur Theorie der Erfahrung *Cohens*. Daher steht Cohen zwar auf dem Diesseitsstandpunkt und rettet die Wissenschaft der „sinnlichen" Wirklichkeit, stellt sich aber durch diese Begründung der „Wissenschaft" in neuer Weise auf die Seite des *Intellektualismus* Hegels; das Dogma von der absoluten Wissenschaft sieht sich durch das Dogma von der empirischen Wissenschaft abgelöst. Daher setzt sich im Kantianismus eine Nachwirkung der Irrationalmetaphysik der Richtung Cohens entgegen, der *Voluntarismus*. Dieser steht nicht weniger als die „Theorie der Erfahrung" auf dem reinen Diesseitsstandpunkt; aber anstatt die Erfahrung für „rein" zu erklären, fixiert er die Endlichkeit des Endlichen vielmehr dadurch, daß er, indem er das Endliche in seinem So-Sein, seiner Zufälligkeit charakterisiert, auf seinen Abstand von einem, das absolut ist, verweist. Das Absolute, das auf diesem Wege in die Diesseitsphilosophie hineinkommt, hat die Gestalt des *Ideals*, das für das wahrhaft Seiende, das immer ein Endliches ist, besteht. Zufälligkeit des Endlichen und das Ideal als Sinn der Welt gehören zu einander und bewirken den *teleologischen Idealismus Lotzes*, dem *Windelband* durch die kategoriale Klärung des *Zufälligkeitswertes* seinen inneren Abschluß gibt. Im Neukantianismus sind so zwei einander durchaus entgegengesetzte Stellungen zum Absolutheitsproblem, die in dem Sinne beide notwendig sind, daß sie die zwei Möglichkeiten realisieren, die sich für eine Diesseitsphilosophie als apriorische Standpunkte ergeben: Entweder wird das reine Diesseits als solches isoliert und die in dem Diesseitsbegriff mitgegebene Bezogenheit auf ein Jenseits unterdrückt (Cohen); oder die Be-

*) Der Terminus ist neuerdings gebildet: *Hessen*, Individuelle Kausalität, Studien zum transzendentalen Empirismus, Ergänzungshefte der Kantstudien, 1909.

ziehung von Diesseits und Jenseits wird anerkannt, der Standpunkt einer Diesseitsphilosophie trotzdem dadurch gewahrt, daß man der Jenseitssphäre nur unrealisierbare Forderungen zugesteht (Windelband). Dann gerät aber bei Windelband die reine Erfahrung selber unter den Gegensatz des Jenseitsideals und der Diesseitswirklichkeit, kommt so unter den *Normbegriff*. Deshalb wird für Windelband das Urteilen zu einem „Beurteilen", d. h. einem Messen des Diesseitigen an idealen Forderungen. Windelbands Urteilstheorie (Zur Lehre vom negativen Urteil, Festschr. f. Zeller, 188) gehört daher zu den integrierenden Bestandteilen seiner Philosophie; sie verwirklicht die Unterstellung der Erkenntnistheorie unter den Idealbegriff, indem sie die Urteilstheorie für die verschiedenen Verhaltungsweisen durchführt, die der Urteilende der Erkenntnisforderung gegenüber einnehmen kann: anerkennendes, verwerfendes, sich enthaltendes Verhalten; letzteres, im „problematischen Urteil" fixiert, ist eine geradezu symbolische Darstellung des teleologischen Diesseitsidealismus, der die entgegengesetzten Momente im Wesen des Diesseitigen, seine *mögliche*, aber *nicht notwendige* Angliederung an ein Jenseits, in spekulativer Einheit verbindet. Die teleologische Auffassung des Erkenntnisproblems beherrscht dann die Kantianer während der Hauptepoche ihres Wirkens und bildet die stets siegreiche Waffe im Kampfe gegen den Relativismus und den empiristischen Unverstand. Die Absolutheit des Ideals gilt als der Hort der Philosophie, der nie versinken kann; an diesem Punkte wird die Fessel geschmiedet, welche die Absolutheit des Wissens, d. h. jetzt überhaupt die Möglichkeit einer Philosophie, an den unvertilgbaren Rest absoluter Gegenständlichkeit, dargestellt im Sein der Idealität, bindet, — ein für die Charakterbildung des Kantianismus entscheidender Vorgang. Deshalb wirkt der Idealbegriff als Ferment der „Ausführung"; denn mit der ihm eigentümlichen progressiven Annäherung an sich selbst können den empirischen Wissenschaften die Augen über ihre eigenen Zukunftshoffnungen geöffnet, die in ihnen liegenden überempirischen Notwendigkeiten sichtbar gemacht werden, ohne daß ein Ding-an-sich-wert in die (nie endgültig realisierbare) ideale Forderung hineingelegt werden könnte. Die Begriffe und Zu-

sammenhänge, die Windelband hiermit geschaffen hat, werden von *Rickert* akzeptiert (der Gegenstand des Erkennens als transzendentes Sollen) und in den Theorien der einzelnen Wissenschaften sehr wirksam ausgebaut („Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", 1902). Die Philosophie hat einen absoluten Gegenstand, — der sie als überempirische Wissenschaft charakterisiert, — aber dieser absolute Gegenstand ist nur in einer Anwendung auf das Endliche und Zufällige genommen, ist so ein verunendlichtes Endliche selber (nur Ideale von Erfahrungswissenschaften). Auf solcher schmalen Scheidewand zwischen dem Endlichen und Unendlichen muß hier Philosophie balancieren: Unendlich ist nichts als das bloße Ideal, also ist alles Wahrhafte endlich. — Das Ideal allein gilt für alle Zeiten, also ist nur das Unendliche wahrhaft!

Der Relativismus bemerkt nun wohl, wie sehr die Philosophie auf sich selber achten muß, um nicht das Gleichgewicht zu verlieren und nicht nach einer der beiden Seiten zu fallen, in deren Mitte sie sich hält; hat es daher leicht, die Austreibung des Absoluten zu vollenden: Das doch unrealisierbare Ideal wird zum Phantom entwertet, seine im Bewußtsein anerkannten Verwirklichungsstufen als vorabsolut relativisiert; *Nietzsche*, der Pragmatismus lassen dem Kantianer schließlich nur die dünne Idealität als solche für den Inhalt seines Jenseits. Der wechselvolle Kampf zwischen Diesseits und Jenseits löst das Band, das der teleologische Idealismus zwischen ihnen geknüpft hat; denn die entleerte Idealität läßt keine „Beurteilungsakte" mehr auf sich anwenden. Die Verunendlichung des Endlichen zerfällt wieder in das Endliche und das Unendliche je für sich; nur daß diese Begriffe durch die Zeitlosigkeit der Norm wesensverschieden werden: Das Endliche als *Seiendes*, das Unendliche als nicht-Seiendes, sondern *Geltendes;* jenes füllt die zeitlich-zufällige, dieses die ewig-notwendige Sphäre. Die „Beziehung" des Unendlichen auf das Endliche wird zurückgedrängt dadurch, daß diese beiden sich wechselseitig definieren: das Sein als Geltungsgleichgültiges, das Geltende als Seinsgleichgültiges! und an dem Geltenden dadurch den normativen Sinn unterdrücken. Der Primat der praktischen Vernunft, Voluntarismus und die Ethik als Methode des Denkens

verschwinden, und die logische Scheidung zwischen dem, was *ist* und dem was *gilt* tritt an die Stelle. Es ergibt sich so eine wechselseitige Gleichberechtigungserklärung zwischen Sein und Gelten; während sie sich vorher zueinander wie A und Grenzbegriff von A verhalten haben, werden sie nun je zu gleich wichtigen Elementen von A: Hier *Bedeutung* eines Urteils — dort Urteils*akt*, hier für *ewig* wahr oder nicht-wahr — dort in „diesem" Augenblick gedacht oder nicht gedacht! das sind so überzeugend scharfe Scheidungen, daß sie als pièces de résistance des Denkens dem Philosophen seine Sphäre geben, in welcher die Philosophie als „Geltungsphilosophie" — ebenso ungefährlich wie ungehindert — zu Schaffungen berufen wird. Als Philosophie eine *absolute Wissenschaft*, hat sie auch einen *absoluten Gegenstand*; ebenso wie einstens bei Hegel sind die Absolutheit des Wissens und die seines Gegenstandes wechselverknüpft; aber nicht wie einstens bei Hegel ist die Absolutheit der Wissenschaft dem absoluten Gegenstand das schaffende Prinzip, sondern gerade umgekehrt dieser, nachdem man ihn als Geltungssphäre gefunden hat, das schaffende Prinzip für die Möglichkeit einer Philosophie. In dieser können noch irgendwie an ein empirisches Bewußtsein erinnernde Elemente enthalten sein, die erst jetzt auszumerzen sind: die Beziehung auf das Urteilsverhalten der Subjekte wird für ungenügend befunden, absolute Werte zu charakterisieren; der „Wille zur Wahrheit" weicht dem Werte Wahrheit *(Windelband)*, das Sollen als Gegenstandsbegriff dem einfachen Begriff der Geltungshaftigkeit *(Rickert)* und die An-Sich-heit dessen was gilt wird bewußt Prinzip für die An-sich-heit der Wissenschaft *(Lask* in der zwar ganz kurzen, aber eindringlichen Besprechung Bolzanos, Logos I, 1). *Husserl* wirkt bei der Fixierung dieses Standpunktes vorbildlich; ihn unterstützt hierbei sein ausschließlich logisches Interesse, das ihn die Beseitigung des Normbegriffes nicht so fühlen läßt wie den, der ihn in der Ethik nicht wohl missen kann. Dem Verlust des Primats der praktischen Vernunft folgt so aber der Verlust der Ethik selbst auf dem Fuße; denn der reine Dualismus von Jenseits und Diesseits zerstört den Übergang vom Diesseits zum Jenseits, das Objekt aller Ethik; Rickert und Lask vermögen

daher keinen Zugang zu ihr zu finden, und die arge Verendlichung des Freiheitsbegriffes bei Rickert (Gegenstand der Erkenntnis[2], 241) hat in der grundsätzlichen Beseitigung des Normbegriffes durch den reinen Dualismus von Jenseits und Diesseits ihren Grund. Wir sehen so die, welche früher ihren Spott über den Zwei-Weltentheoretiker ausgegossen haben, jetzt sich selbst zur Zwei-Weltentheorie bekennen; allerdings ist ihnen dieser Umfall nicht bewußt und wird auch im Objektiven wieder dadurch verschleiert, daß das Erbteil der „reinen Erfahrung" nirgends so gehütet wird wie im Dualismus von Sein und Gelten. Denn die unbedingte Entgegensetzung beider bewirkt nicht nur die An-sich-heit der Werte, sondern treibt auch das Sein immer weiter nach der Seite eines „reinsten" Seins hin; nach den Extremen hin werden bisher unbenützte Gebiete erobert, gleichsam dem Leben und Treiben der Philosophie einverleibt: dort (am schärfsten von Rickert) das Gelten an sich als philosophischer Grundbegriff, hier zuerst die individuelle Tatsache (Windelband), die dann für Rickert alles andere Sein verdrängt (sein Begriff der objektiven Wirklichkeit im „Gegenstand der Erkenntnis") und sich schließlich bis zu einer *πρώτη ὕλη*, dem Inhalt eines neuen Grenzbegriffes, fortentwickelt; durch solche Herausschälungen letzter sinnlicher „Undeutbarkeiten" (Lask) wird der „reine Empirismus" der Geltungsphilosophie wieder ein mächtigerer Faktor; und es ist kein Zufall, daß der Terminus „transzendentaler Empirismus", den wir bereits für die Charakterisierung des kantianischen Gedankens, das Endliche absolut zu isolieren (Cohen), benutzt haben, gerade dort zutage gefördert wird, wo die letzten Konsequenzen des Dualismus Geltung-Sein gezogen werden, in der Richtung Rickerts.

So tritt in dem reinen Dualismus von Jenseits und Diesseits von neuem die Betonung des isolierten Diesseits im Sinne Cohens hervor, schlägt nunmehr aber, da die jenseitige Sphäre nicht beseitigt werden soll, eine Brücke zwischen Diesseits und Jenseits; und die letzte Nachwirkung Cohens in der Philosophie der Gegenwart ist merkwürdigerweise die, daß der ihm gegnerische Standpunkt Windelbands bei denen, die von diesem ausgegangen sind, sich dann aber von ihm abgewandt haben, wiederum auf-

lebt: Von neuem versucht die Philosophie zwischen Endlichem und Absolutem in der Mitte zu schweben. Es ist dies eine innere Notwendigkeit; denn der reine, zusatzlose Dualismus von Geltungs- und Seinssphäre, in welchem Rickert seinen Eigenstandpunkt genommen hat, bedroht das Interesse des Neukantianismus an der einen der beiden Sphären, der Seins- oder Endlichkeitssphäre; hier droht die Theorie der reinen Erfahrung in eine technische Teleologie (Ökonomie der Wissenschaften, vergl. *Münsterbergs* Grundzüge der Psychologie) auszuarten, und so erweist sich, daß der Dualismus von Diesseits und Jenseits gar nicht rein gewesen ist, daß sich in ihm ein dem Dualismus fremdes Element befindet, von dem die eine Sphäre, die Seinssphäre, zertrümmert zu werden droht.

An diesem Punkte muß dem Neukantianismus das, was ihm oberster Grundsatz geworden ist, der Unterschied zwischen dem was ist und dem was gilt, dies muß ihm zwar nicht im geringsten zweifelhaft werden, aber als von den bedenklichsten Konsequenzen begleitet erscheinen. Wir finden daher aus der Schule Rickerts die entgegengesetzten Standpunkte hervorgehen: den transzendentalen Empirismus *Hessens*, die neue Logik *Lasks*. Jener sucht die Beziehung des Werts auf das Sein, welche den reinen Dualismus durchbricht, gerade zum einzigen Inhalt eben dieses Dualismus zu machen; dieser sucht durch die Hineinziehung des Seins in die Wertwelt die reine Erfahrungstheorie mit den absoluten Werten zu versöhnen (worin ihm *J. Cohn* vorausgegangen ist). D. h. Lask unternimmt das Wagnis, die duale Setzung von Sein und Gelten mit ihrer Aufeinander-Bezogenheit zu harmonisieren. Dazu sieht er sich veranlaßt durch die Vorstellung von der Gefahr, welche dem Dualismus der Grundbegriffe von der nichtdualistischen Theorie der reinen Erfahrung droht; er bemerkt, daß das Sein selbst eine Kategorie, ein Wert ist. „Seinsgebiet und Geltungsgebiet sollten die äußersten Gegensätze sein, aber das Sein wurde als dem Geltungsgebiet angehörend erklärt; Wirklichkeit und Wert sollten sich schroff gegenüberstehen, aber die Wirklichkeit wurde für einen Wertbegriff gehalten." (Lask, 119). Lask erkennt also genau, wie die Umdeutung der beiden Welten, Diesseits und Jenseits, in zwei

Elemente der Diesseitswelt noch nicht genügt, um zu einer widerspruchslosen Auffassung durchzudringen; allerdings sieht er nicht scharf den einen Fall, in dem eine solche Auffassung einheitlich sein würde, nämlich denjenigen, in welchem man sich mit der einen Welt, die als aus dem jenseitigen Seinswert und seinem diesseitigen Material zusammengesetzt gilt, begnügen würde; d. h. es entgeht ihm, daß der „transzendentale Empirismus" eine im Sinne des Kantianismus ebenso mögliche Lösung wie seine eigene Logik sei. Aber er weiß zu genau, daß der Seinswert nicht der einzige Wert ist, daß neben ihm der ganze Inbegriff der übrigen Werte steht, in welchem gerade der reine Dualismus der Geltungs- und Seinssphäre trotz der Theorie der reinen Erfahrung weiter lebendig bleibt und dann auch dieser nicht erlaubt, zur Ruhe kommen. So läßt Lask zwar das Diesseits der Seinssphäre aus dem Jenseits der Geltungssphäre gespeist sein, erst von ihr das „Sein" erhalten, findet aber gegen die Gefahr, die dem Gegensatz Diesseits-Jenseits von der Jenseitigkeit der Diesseitigkeit droht, „den Rettungsweg, der hier eingeschlagen wurde, die Einsicht, daß sich innerhalb der Geltungssphäre das Gelten selbst als Kategorie abziehen läßt und daß man dann das logisch nackte Geltende übrig behält. Fehlte diese Voraussetzung, wie es bisher stets der Fall sein *mußte*, so ergab sich Folgendes: man entrückte am Seinsgebiet das Sein selbst als logische Kategorie der sinnlich-anschaulichen Art seines Materials. Dann fiel es also in die Geltungssphäre. Das auszudrücken hatte man aber keine anderen Mittel als auszumachen: das Sein ist ein ‚Gelten'. Dies ‚Gelten' aber mußte man unzergliedert, *unzerlegt* lassen" (ib.). Um der Ineinssetzung von Sein und Gelten zu entgehen, statuiert Lask also das Gelten des Geltens, die „Form der Form", entdeckt, „daß die Ausdrücke ‚ein Gültiges' oder ‚ein Geltungsgehalt' doppeldeutig [sind], da sie ein Geltendes ebensowohl mit ihrem Gelten wie ohne ihr Gelten meinen können." (112.) Jetzt wird die Geltungssphäre ebenso gegliedert aufgefaßt, wie es die Seinssphäre bereits ist, und „das Ineinander von Geltendem und kategorialem Gelten . . . . macht erst das aus, was bisher einfach und ohne Zerlegung als geltende Form oder Geltungsgehalt bezeichnet wurde" (104). Dagegen hatte „man sich [früher]

nicht einfallen [lassen], daß man mit ‚Gelten', ‚Norm' usw. bereits den Geltungsgegenstand gemeint, also die zweite Kategorie, die Kategorie der Kategorie, die Form der Form, mitgemeint und mitgenannt hatte" (120). Da auch von der Geltungssphäre selber zu sagen ist, daß ihre Inhalte zerlegbar sind darin, *daß* sie gelten, und in das, *was* sie gelten, so wird das Hineinrücken der Seinssphäre in die Geltungssphäre ungefährlich; denn dieses Hineinrücken betrifft nur den Gegensatz von Sein und Gelten im Sinne von „Elementen" oder „Funktionen", und gerade solche Struktur der Seinssphäre, die Zusammensetzung aus den Elementen wiederholt sich in der Geltungssphäre selber, so daß der Sinn des Diesseits-Jenseitsgegensatzes, der festzuhalten ist, den Gegensatz von „Elementen" bedeutet, und „*nur* wenn man die letzte Scheidung der Gegenstände sucht, darf man das Seinsgebiet auf die eine Seite stellen. Und tut man das, so muß man auch auf der Gegenseite ein kategorial Betroffenes, ein Reich theoretischen Sinnes, einen *Gegenstand* haben; so muß man auf beiden Seiten gleichmäßig die beiden Gebiete als in Form und Material zerlegbaren Sinn zu interpretieren imstande sein" (Lask, 114). Der Gegensatz des Diesseits und Jenseits besitzt bei Lask mithin einen doppelten Sinn, den wir erst herausgearbeitet haben müssen, ehe wir die für die Geschichte des Neukantianismus abschließende Bedeutung der Logik Lasks würdigen können: Doppelter Art, sage ich, ist der Sinn von Diesseits und Jenseits in der Philosophie Lasks: Einmal bedeuten sie ihm die aufeinanderbezogenen Wesenheiten der Diesseitstatsächlichkeit und Jenseitsgeltung und involvieren soweit keine Aufteilung der Gegenstände; daher fehlt Lask der empiristische Grundzug der Kantianer, da er die Jenseitigkeit des „reinen" Diesseits durchschaut hat; damit ist, zum ersten Male in der Geschichte der neukantischen Philosophie, die Beziehung von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit nicht mehr so gedacht, daß sie nur zum Zwecke der Diesseitstheorie zu verwenden sei; das ist von durchschlagender Bedeutung: die „Gerichtetheit auf das Diesseits" weicht einer gleichmäßigen Gerichtetheit auf alles. Und für einen Augenblick scheint überhaupt die Aufteilung der Welt in Diesseits und Jenseits wie verschwunden.

Nun aber wirkt sogleich die andere Bedeutung des Diesseits-Jenseitsgegensatzes, welche daraus entspringt, daß die Philosophie, deren Wesen sich einerseits in der Zweielemententheorie aussprechen soll, andererseits von den empirischen Wissenschaften geschieden ist; ihr ist die Sphäre des Nicht-Seienden angewiesen. Und so kommt von neuem der spezifische Standpunkt einer Diesseitsphilosophie in die Theorien Lasks hinein (die gerade deshalb so hochinteressant sind, weil sie den Versuch des Kantianismus sich selbst zu überwinden zeigen). Indem der Charakter der Philosophie, absolute Wissenschaft zu sein, durch ihren Gegenstand begründet wird und dieser sich abhebt von dem Gegenstand der Diesseits-Wissenschaften, so ist die Philosophie durch die Jenseitigkeit ihres Gegenstandes ausgeschlossen von den Diesseitsgegenständen; und es gibt eine Sphäre reiner Diesseitigkeit, dementsprechend auch eine solche reiner Jenseitigkeit, Lasks *πρώτη ὕλη* und reine Form (Lask, 93 und 135). Auf dieses Diesseits-Jenseits muß dann aber unvermeidlicherweise der Gegensatz von Sein und Gelten erneute Anwendung finden; d. h. die *πρώτη ὕλη* wird zum letzten reinsten Sein, gleichsam zum Urgrunde des Seins gemacht; in der *πρώτη ὕλη* ruht die Selbständigkeit der Welt, während die reine Form für unselbständig erklärt wird. Darauf baut sich Lasks eigene Zwei-Welten- oder, wie er sich ausdrückt, Zwei-Stockwerkstheorie auf: Das obere Stockwerk entsteht durch die Anwendung der zwei Elemente (durch welche die Struktur aller Gegenständlichkeit bestimmt sein soll), auf die reine Form: Form der Form ist da; aber dieses Stockwerk ist unselbständig, ist errichtet auf dem unteren Stockwerk, in welchem Form der Materie ist (Lask, 126). Das ist nun die neue Aufteilung der Gegenstände in ein Diesseits und ein Jenseits, nämlich in ein Gebiet, in welchem die reine Geltung, und ein anderes, in dem die reine Tatsächlichkeit ist. Aber damit hat sich jener frühere Vorgang, daß die Seinssphäre kraft der Seinsgeltung in die Geltungssphäre hineinrückt, wiederholt; denn das untere Stockwerk ist gar nicht eine ausschließliche Diesseitssphäre, sondern innerhalb von ihr können wieder Diesseits- und Jenseitsbestandteile unterscheidbar sein. Obwohl also der Gegensatz von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit allanwendbar geworden

ist (Geltung, Tatsächlichkeit), wird er trotzdem von Lask in zweifach verschiedener Weise, je nach der Seite der Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, angewandt: Diesseits-Jenseitsmischung der Diesseitswelt, Diesseits-Jenseitsmischung der Jenseitswelt! Da zeigt sich aber, daß die Jenseitswelt nur noch dasjenige Jenseits umfaßt, das Nicht-Diesseits ist, die Diesseitswelt daher alles umfaßt außer dem, was ausdrücklich nicht-diesseits ist, also alle aus Diesseitigkeit und Jenseitigkeit zusammengesetzten Gegenstände. Dann aber ist die Diesseitswelt gar nicht mehr eine spezifische Diesseitswelt, sondern die Gegenstandswelt schlechtweg; und die durchgeführte Aufteilung der Welt ergibt den Gegensatz der *Gegenstands-* und der *Formwelt*. Zu jener gehört dann ebenso ein sinnliches Sein wie Geltungsgebiete (etwa die Kunst), so daß von der Logik dem Erscheinen auch des *Absoluten* nichts mehr in den Weg gestellt werden kann; Lask gibt daher der Geltungssphäre problematisch eine zweite Transzendenzsphäre, die eines transzendenten Seins („Übersinnlichen oder Überseienden" sagt Lask) bei, wodurch der Gegensatz Jenseits-Diesseits so unterwühlt wird, daß in dem, was angeblich Diesseits ist (im unteren Stockwerk), das Absolute selber vorkommen kann; und der entthronte Gott zieht unter jenen fremden Namen wieder in die Philosophie ein.

Zur Rettung des Diesseits war der Kantianismus erschienen; jetzt ist es so unbedingt gerettet, daß es mit dem absoluten Jenseits, mit Gott selbst, zusammen zu Einer Sphäre, der Sphäre des (irrationalen) Materials, verbunden ist. Absolutheit oder Nicht-Absolutheit des Gegenstandes ist damit für die Philosophie, für die Absolutheit des Wissens, gleichgültig geworden und die negative Abhängigkeit der Kant-Schule von Hegel abgestreift. Damit wird die bisher im Kantianismus übliche Begründung der Wissensabsolutheit durch die Gegenstandsabsolutheit zu einem Selbstwiderspruch; und wir finden daher bei Lask einerseits das Kriterium der Nicht-Sinnlichkeit als Charakteristikon für Philosophie, und in ihm Gott (Lasks Überseiendes) und das Denken (Lasks Geltungssphäre) für die Begriffsbestimmung dessen was Philosophie ist vereint; aber andererseits ist der Gegensatz der beiden Elemente Geltung (Form) und Tatsächlichkeit (Material) der

Grundbegriff der Philosophie, und dann stehen sich die eben Vereinten, Gott und das Denken, in verschiedenen Sphären gegenüber. Während aber die letztere Fassung in sich selber widerspruchslos ist, befindet sich die erstere nicht nur im Widerspruch mit der zweiten, sondern auch mit sich selber; denn nur das reine Sinnliche, die *πρώτη ὕλη* gilt als Träger selbständigen Seins (nicht nur bei Lask, sondern bei allen Kantianern), und doch hat zugleich die Philosophie als Wissenschaft vom Nicht-Sinnlichen alles Nicht-Sinnliche zu einem Absoluten erhoben; so stehen sich die Absolutheit des Sinnlichen und die des Nichtsinnlichen einander schroff gegenüber. Obwohl dieser Selbstwiderspruch von vornherein im Kantianismus liegt, kommt er jedoch erst dann an den Tag, wenn die Absolutheit des Nicht-Sinnlichen nicht mehr die des Sinnlichen zum Ziel hat, also der „transzendentale Empirismus" umgangen wird; dies ist bei Lask geschehen, und daher bleibt zugleich, wie wir sahen, der transzendentale Empirismus als ein für sich verselbständigter Standpunkt zurück. Damit ist dann der Widerspruch des Kantianismus, dieser selbst historisch geworden; die Gedanken, die er in sich verbunden fühlte, sind in entgegengesetzten Philosophien getrennt (Hessen und Lask). In diese Katastrophe wird aber jene andere Begriffsbestimmung der Philosophie, d. i. Lasks Zwei-Elementengegensatz von Geltung und Tatsächlichkeit, nicht hineingezogen; vielmehr sind wir durch diese Begriffsbestimmung, indem im Tatsächlichen gemäß ihr absolute wie endliche Tatsachen vorkommen, von der Wechselbindung von Wissens- und Gegenstandsabsolutheit erlöst, und damit nicht nur vom Kantianismus, sondern auch von Hegels Irrtümern frei*).

*) Daher scheint *Rickert*, soweit das schon jetzt, in dem oben genannten Aufsatz, zu sehen ist, nur diejenige der beiden Begriffsbestimmungen der Philosophie, die wir als widerspruchslos bezeichnen konnten, beibehalten zu wollen; deren positiver Inhalt ist allerdings so gering, daß er der Ergänzung bedarf; es ist daher abzuwarten, ob Rickert bei genauerer Ausführung seines Standpunkts den Rückfall in den transzendentalen Empirismus vermeiden wird und die Erinnerung an die „reine Erfahrung" wirklich ausgelöscht hat.

III

Wissens- und Seinsabsolutheit stehen unbezogen nebeneinander; wenn wir Lasks Theorie nach ihrer einen, vorher gekennzeichneten Richtung übernehmen, so übernehmen wir also nur eine Negation; die positive Lösung des Problems liegt uns noch ob.

Nachdem Lasks Sphärendreiheit wie Butter vor der Sonne der logischen Geltung: Philosophie zergangen ist, bleiben uns zunächst nur die zwei Sphären des Wissens und der Gegenstände. Beide sind unabhängig voneinander: die Absolutheit des Wissens und die des Seins stehen in keiner Wechselwirkung. Jene, die Absolutheit des Wissens, basiert auf sich selbst (unsere Lösung des innerlogischen Problems); ob der Gegenstand, den das Wissen weiß, absoluter oder nicht-absoluter Art ist, wirkt auf das Wissen nicht ein. Daher ist das Sein wieder aus Sphären verschiedenen Wesens zusammengesetzt: Absolutes und Nicht-Absolutes stehen in ihm nebeneinander. So kann denn das Seinsabsolute selbst nur in einer einzelnen Seinssphäre vorkommen, und die Absolutheit ist im Sein nicht eine durchgehende Eigenschaft, wie sie es im Wissen ist. Darin zeigt sich, daß die Absolutheit des Seins, obwohl sie nicht als Folge der Wissensabsolutheit angesehen werden kann, doch nicht gleich dieser auf sich selber basiert. Die Sphäre der Gegenstände weist den Widerspruch auf, daß der absolute Gegenstand in ihr als Einzelsphäre vorkommt. Die Sphäre des Seins verlangt so nach einem Moment, das ihre Zerreissung in einen absoluten Teil und in ein Diesseits erklärt. Die Allheit der Gegenstände weist in ihrer Zerrissenheit in ein Jenseits und ein Diesseits über sich hinaus auf die Sphäre, kraft welcher Jenseits und Diesseits in der Seinssphäre vereinigt werden können; das ist die Sphäre des Wissens. Indem das Wesen der Wissensabsolutheit das Zusammenkommen von Jenseits und Diesseits innerhalb der Seinssphäre möglich macht, alle Gegenstände, ob Gott oder die Natur, vor dem Wissen gleich sind, wird der Wissensabsolutheit auch die Aufgabe zugeschoben, diese Zerrissenheit der Seinssphäre zu beseitigen.

Insofern aber das absolute Wissen auf sich selbst ruht, weist

es gar nicht über sich hinaus, scheint der genannten Aufgabe nicht gewachsen zu sein. Gerade jedoch insofern das absolute Wissen sich selbst begründet, ist es ein Doppeltes, weist innerhalb von sich auf ein anderes als es selbst ist, ist *Begründendes* und zugleich *Begründetes*. So verhält sich die Wissensabsolutheit zu sich selber wie Grundlage und Ausführung der Wissenschaft — wie *Logik* und *Philosophie* (causa sui, effectus sui). Die Grundlage gilt nur, insofern sie Grundlage für Etwas geworden ist; so ist das Wissen sowohl jenseits alles Seins, in sich selbst, als auch ausgeführtes Wissen, seiendes Wissen. Das Wissen selbst *ist;* es ist, insofern es sich begründet, also zugleich *nicht ist*. Es *ist als Philosophie*, es *ist nicht als das Logische*, die reine Geltung; diese *ist* daher nur insofern *nicht*, als ihre Aseität zu einem Er-Gründeten führt und das Ergründete *ist*. Insofern das Wissen sich begründet, realisiert es sich und verneint damit das Sein seines Begründens. *Sein* besitzen im Wissen nur die „Lösungen", die „Ergebnisse", die „Erkenntnisse". Wir sehen dann das an sich nicht-seiende Wahrheitsgelten, indem es seine Unzeitlichkeitssphäre erfüllt und sich im absoluten Jenseits der Gegenstände, unbekümmert um diese selbst, unbekümmert um die anerkennende oder verwerfende Subjektheit, unüberbrückbar geschieden von alle dem, was wirklich ist, aufbaut, — gerade in diesem Eingehen in seine Nicht-Seiendheit wirkliche Philosophie, also seiend werden, so daß der Zusammenhang dessen, was bisher als das Seiende gilt, durchbrochen wird und eine neue Seinssphäre ersteht. Obwohl also die Absolutheit des Wissens auf sich selbst fußt, weist sie kraft dieses in sich Ruhens über sich hinaus. Und da das in sich selbst Ruhen des Wissens nicht den Selbstzweck des Denkens und Erkennens zu realisieren vermag, sondern das Wissen nur dann seinen Sinn erfüllt hat, wenn es aus sich heraus in die Wirklichkeit getreten ist, so ist es das Wesen der Wahrheit, über ihr auf sich selber Begründetsein gerade um dieses auf sich Ruhens, ihres sog. Selbstzweckes willen, hinauszuweisen. Während der Kantianismus seine auf das Gegenständliche gerichtete (transzendentale) Logik isolieren zu können wähnte, sehen wir uns mit unserer auf sich selbst gerichteten („logologischen" [Lask])

Logik über die Grenzen dieser Wissenschaft ins Grenzenlos-Wirkliche getrieben, sehen — wir selber Denkende, innerlogische Wesen — uns mitten ins Reich des Wirklichen getragen, das wir doch jenseits glaubten, sehen eben dieses entzweigeschnitten von uns Philosophierenden, die wir zwischen seine Teile treten, und es von dem Daß der wirklichen Philosophie zerrissen.

Indem aber die Philosophie das wirkliche Sein seines einheitlichen Zusammenhangs zu einem Ganzen beraubt, indem die hegelianische Ganz-Einheit, anstatt von dem Wissen geschaffen, gesichtet, begriffen zu werden, von ihm vernichtet, verdunkelt, problematisiert wird, ist es doch gerade das Wissen, welchem die nur „hypothetische", wissenschaftlich nicht notwendige Zulassung des Absoluten nicht genügt, sondern das Problem des absoluten Seins erst zu einem (im Zusammenhang der logisch begründeten Philosophie) notwendigen Problem wird. So aber kommt die Philosophie dem (vorher konstatierten) Verlangen des Seins nach seinstranszendenter Totalisierung entgegen, umsomehr als dieses Verlangen gerade dem nicht-notwendigen, beschränkten Dasein des Absoluten in der Seinssphäre entspringt. War vorher das Sein nicht wahrhaft absolut, weil die auf sich selber in ihrer Absolutheit ruhende Wissenschaft das Endliche ebenso duldet wie das absolute Sein, dieses daher nicht als das Ganze der Gegenstände, sondern als eine nur mögliche Sphäre in ihm gesetzt ist, — so erweist sich nunmehr die Unfähigkeit des Seins, seine Absolutheit in sich selber zu gestalten, als eine höhere Notwendigkeit — ein Fingerzeig der Sache selbst; denn das „Sein der Philosophie" läßt uns nun verstehen, in welchem Sinne es sei, daß das Sein seine Absolutheit nicht auf sich selbst errichten könne, — insofern nämlich die Philosophie es selber ist, die ihm durch ihre Seinswerdung seine Absolutheit zerstört. Die Philosophie vernichtet darin aber nur die „mögliche" Absolutheit des Seins und macht im übrigen die Absolutheit überhaupt erst zu einer Notwendigkeit. Sie bestimmt so das Wesen des absoluten Seins durch die Spannung zwischen dem absoluten Sein an sich und dem Sein des absoluten Wissens, die durch Eintreten des Wissens in die Wirklichkeit entsteht. Nennen wir den

Gegensatz des *Reiches Gottes* und des *Reichs der Philosophie*, so haben wir das Problem des absoluten Seins — das Problem Gottes ausgesprochen. Dies läßt sich auch so ausdrücken, daß wir nach dem Sinn fragen, den das Reich der Philosophie „trotz" des Reichs Gottes haben kann. Von neuem erhebt sich hier die (metalogische) Grundfrage einer *Logodicee* — jetzt aber in den Zusammenhang des Wissenschaftssystems eingestellt. Und wir verstehen jetzt die Logodicee als die „letzte Philosophie", d. h. als diejenige philosophische Disziplin, welche dadurch, daß sie das Absolutheitsproblem zum Gegenstande hat, dazu berufen ist, das System des Wissens in sich selber abzuschließen. Die *Selbstbeendung* der Philosophie wird dann nicht daran leiden, daß die Philosophie, indem sie sich zur Totalität abrundet, sich selbst zum einzig wahrhaften Gegenstand mache. Sie vermeidet das (hegelianische) Verschwinden Gottes in der Wissenschaft und setzt im metalogischen Selbstbeschluß nicht sich, sondern eins, das außer ihr ist, — Gott — als das Letzte.

Punkt V: Die Stellung der Logik im System

Die exoterische Weise unserer Untersuchungen erlaubt eine strengere Darstellung nur in Gestalt einer einzelnen Fragestellung. Das Prinzip einer solchen, welche also trotz ihrer Einzelheit wenigstens der Richtung nach auf das Ganze gehen soll, ergibt sich uns aus der Erfahrung, welche wir in den bisherigen Punkten gemacht haben: innerlogische Probleme sich über die Grenzen des Innerlogischen ausdehnen zu sehen. Daher setzen wir jetzt das Problem hin, welches überhaupt nach Inner- und Außerlogizität, nach ihrem gegenseitigen Verhältnis fragt, und wenden uns dem Primat zu, der von der Logik über die Philosophie ausgeübt wird.

I

Gehen wir wieder von *Hegel* und dem Deutschen Idealismus aus, so haben wir den immer irgendwie transzendenten Zug zu betonen, durch den in ihm die Einheit des Ganzen über die Selbständigkeit der Teile gesetzt wird. Man dachte damals jene

gegen diese „retten" zu müssen, und der Monismus, sei es Gottes, sei es der Gegebenheiten, vermochte sich nicht davon zu befreien, den Pluralismus heftig zu bekämpfen. Kant selber war anders gewesen; aber die Rückkehr zu Kant hat nicht der Selbständigkeit gegolten, mit der er die einzelnen Disziplinen der Philosophie ausgestattet hatte; zumal man sich schwerlich verhehlen konnte, daß diese Selbständigkeit der Disziplinen bei Kant mehr ein Ausdruck von Schwäche gewesen war, da ihm die systematisierende Synthesis zum Ganzen nicht gelingen konnte, nicht einmal im Rahmen seiner Intentionen lag. So ist der *Neukantianismus* trotz Kant in seiner Systematik immer monistisch gewesen, und erst nach der Jahrhundertwende ist die durch die dualistische Methodik schon immer arg bedroht gewesene Einweltenphilosophie von ihren Verteidigern selbst preisgegeben worden. Hierhin gehört auch der durchgehende Zug einer teleologischen Weltanschauung, welche besonders bei *Lotze* und *Windelband* hervortritt, nachdem sie im idealistischen Entwicklungssystem implicite vorgebildet war. In dem teleologischen Gedanken haben wir so recht eigentlich die Seele der ganzen Philosophie des vergangenen Jahrhunderts, nicht minder der neukantianischen als der hegelschen; *Sein* und *Sinn* der Welt sind getrennt, so daß jenes nicht an sich den Sinn bedeuten kann. *Hegel* vertrat diese Trennung, indem er das Sein bis zum Sinn hindurchführte und dabei durch die ganze Welt ging; die Späteren hielten nur das Ende selber, den Sinn, fest und strichen den Gang der Entwicklung zu ihm und damit das gesamte Sein. Daher ist die Selbständigkeit der Disziplinen bei Hegel nur gebrochen (vom Entwicklungsprinzip), während die Kantianische Teleologie gar nicht mehr einen Aufbau von Disziplinen kennt. Nichts mehr gilt an sich, außer dem Gelten selber; und jede Bestimmtheit wird als Verunreinigung des reinen Geltens angesehen. Nachdem so das zu verteidigende absolut-Eine zu diesem bloßen Abstraktum zusammengeschrumpft ist, — historisch eine Notwendigkeit für die Überwindung der „Weltanschauung" der Entwicklungsphilosophen — kommt die Zeit, für welche die Rettung der monistischen Einheit, jenes treibende Grundmotiv des deutschen Idealismus, gegenstandslos wird, weil sie nicht mehr

gefährdet ist; sie ist jetzt selbstverständlich. Dann muß vielmehr an den Wiedergewinn der Disziplinen gedacht werden; und nach beiden Seiten gleichmäßig ergibt sich das Problem der systematischen Stellung des Einheitsmomentes der Philosophie, d. i. des Logos, in der Totalität des Seienden. Dieses beschäftigt uns nunmehr.

Wir bekommen bei *Hegel* den durchaus nicht wieder zu verwischenden Eindruck, daß die Logik bei ihm den anderen Disziplinen *koordiniert* ist. Denn da seine Logik nicht eine erkenntnisbegründende Logik ist, so haben die außerlogischen Disziplinen nicht den Sinn von angewandter Logik, d. h. es fehlt jeder Grund für eine Über- und Unterordnung zwischen Einzeldisziplin und Logik. Vielmehr erst an seinem Abschluß kehrt das System Hegels zu seinem Anfang zurück, so daß seine Logik nur deshalb keine erkenntnisbegründende Logik ist, weil sie viel mehr ist, eine Logik, welche den Gegenstand selbst (in toto) erschafft. Daher ist sie den anderen Disziplinen, welche das Gegenständliche nicht mehr und nicht weniger haben als sie, nur nebengeordnet; so daß sie den Gegenstand mit dem Absoluten sogar geradezu gemeinsam hat, darauf jedoch kraft ihrer Eigenschaft Logik zu sein sich zu ihm als Allgemeines verhält. Und so gibt es doch auch eine Angewandte Logik, das ist die Philosophie des Absoluten Geistes. Man kann das auch so ausdrücken: Da die Logik (Hegels) das Werden des Teils im Ganzen zu ihrem begrifflichen Resultate hat, so ist dasjenige eine Anwendung von ihr, wo eben diese Beziehung realisiert wird, — dort wo die Teildisziplinen zur Disziplin des Ganzen zusammenwachsen. Die hegelsche Logik ist mithin weder allgemeiner Teil der Naturphilosophie noch der Geschichts- oder Kunstphilosophie, wohl aber allgemeiner Teil aller Disziplinen in ihrer Vereinigung, und die Philosophie des Absoluten, erreicht in dem Abschluß der Systembildung, ist als angewandte Logik zu beurteilen. *Hegels Logik gibt also nur insoweit eine „Grundlegung" der Philosophie, als diese nichts ist als Philosophie des Absoluten;* aber insoweit leistet sie die Grundlegungstätigkeit restlos. Daraus ergibt sich uns die Einsicht in die Stellung der Logik im System Hegels: neben-

geordnet den einzelnen Disziplinen, übergeordnet dem Ganzen! Einen *Primat* besitzt die Logik hier nur im Verhältnis zum Absoluten. Primats- und Koordinierungsverhältnis der Logik finden sich beide vor, stehen sich aber nicht gegenseitig im Wege, da das Absolute infolge des Entwicklungsprinzips nur als Teil des Ganzen das Ganze ist, also erst in einer besonderen Sphäre auftritt. Daher ist nicht etwa das Absolute schlechtweg, sondern der Primat der Logik über das Absolute das eigentliche Telos der Entwicklung, das an ihrem Anfangspunkt noch unrealisiert ist; und das System kann mit der Koordinierung von Logik und Einzeldisziplin beginnen, mit der Überordnung der Logik schließen, ohne daß dadurch ein Zwiespalt in das System hineinkäme; die am Anfang bestehende Koordinierungsstellung der Logik wird daher durch den den Zielpunkt der systematischen Entwicklung bildenden Primat so wenig aufgehoben, daß sie vielmehr für ihn erfordert wird, damit ein Zustand da sei, gegenüber dem überhaupt ein Primat der Logik entstehen könne. Darin besteht dann der lückenlos einheitliche Charakter des philosophischen Systems Hegels: Wenn es zunächst scheinen kann, als ob die systematische Stellung seiner Logik zwiespältig wäre — erst Koordiniertheit, dann Übergeordnetheit —, so erkennen wir jetzt die Übergeordnetheit übergeordnet über die Koordiniertheit und diese als unter jene untergeordnete durchaus erhalten. *Der Primat der Logik über das Absolute hat wiederum den Primat über die Koordinierung der Logik im Verhältnis zu den einzelnen Disziplinen.* Die Primatsstellung der Logik ist im System Hegels so radikal, daß sie *nur* über das Ganze gilt. Das systematisch wesentliche Verhältnis der Logik ist so dasjenige, in welchem sie ihren Primat ausübt; — während das Verhältnis, in dem sie in Nebenordnung auftritt, bloß dienende Stellung besitzt. Das ist also das eigentlich Charakterisierende für die Logik Hegels, daß das Verhältnis Absolutes-Logos den Primat hat über das Verhältnis Logos-Disziplin; es *muß* ihn haben, damit durch die beherrschende Einheit des Verhältnisses des Absoluten zum Logos die systematische Einheit gebildet wird. Solange also ist die Einheit des Systems vollkommen gesichert, als der Primat des Primatsverhältnisses Logos-Absolutes über das Koordinierungsver-

hältnis Logos-Disziplinen besteht; so sehr er notwendig ist, so sehr genügt er auch, genügt für die Einheit des Systems, den inneren Bestand der Hegelschen Philosophie. Ob dann aber im Verhältnis vom Logos zum Absoluten jenes oder dieses den Primat über das andere hat, ist für die Einheit des Ganzen bedeutungslos; wenn nur überhaupt ein Primatsverhältnis zwischen beiden (Logos und Absolutem) besteht und dieser Primat wieder den Primat über die koordinierende Relation von Disziplin und Logos besitzt. Die Funktion, durch welche die systematische Totalität der Philosophie Hegels gehalten wird, wird ebenso vollkommen ausgeübt, wenn das Absolute den Primat über den Logos hat als wenn, wozu die Interpretation (durch die Stellung der Logik am Anfang des Systems) zunächst geführt wird, der Logos den Primat über das Absolute besitzt. Indem daher in den Zusammenhängen des Ganzen kein Bestimmungsgrund liegt, durch den das eine oder das andere bevorzugt würde, *schlägt der Primat der Logik über das Absolute in den Primat des Absoluten über die Logik um*, dieser dann wieder in jenen, — ein für den Kenner Hegels nicht überraschender Vorgang, der nun auch in den Voraussetzungen und Zusammenhängen des Ganzen seiner Philosophie begriffen wurde. Die Logik wird so zu einem bloßen Moment im Geiste Gottes, dieser umgekehrt zu einer Darstellung des Begriffs im Begriff; und in der Tat ist der λόγος bei Hegel sowohl die autochthone Macht der Wissenschaft als auch der eingeborene Sohn Gottes. Und das Verhältnis der Logik zum Absoluten, in welchem Verhältnis allein sich die Stellung der Logik im System Hegels ausdrücken soll, während von dem Verhältnis zu den Disziplinen, d. h. von einem etwaigen erkenntnistheoretischen Grundlegungscharakter, keine endgültige Einordnung erfolgt, ist von der Art, daß das Absolute nicht weniger den Primat hat über die Logik als diese über jenes; der Primat ist gegenseitig, wodurch die Bestimmtheit der Logik und die des Absoluten wechselseitig ausgetauscht wird, und *das, was jetzt Gott heißt*, nennt sich *nachher Wissenschaft* — was *erst Wissenschaft* lautete, ist *nachher Gott*. Und der Interpret hat die Wahl, das System Hegels entweder gottlos oder unwissenschaftlich zu nennen, — aber als historisch sachgemäßer Interpret hat er nur die Wahl, nicht aber

das Recht zu wählen; denn sobald er wählen würde, verfiele er in den Fehler, die Wahrheit jenes Entweder-Oder zu verletzen. Da dieses Entweder-Oder ihm aber ebenso verbietet, Hegels Philosophie für sowohl gottlos als auch unwissenschaftlich anzusprechen, so ist als wissenschaftliche Wahrheit über Hegel zu sagen, daß wir nicht wissen, ob die Philosophie Hegels als gottlos oder als unwissenschaftlich zu bezeichnen sei; und mit dem bestimmten Wissen um dieses bestimmte Nicht-Wissen ist uns die Kritik Hegels beendet. So sehr dieses Ergebnis als Ergebnis einer Kritik ungewohnt aussehen mag, so sehr ist in der Tat das Wissen um das Nicht-Wissen, „das absolute Nicht-Wissen", das Schicksal und der Erbe Hegels gewesen. Unsere Beurteilung Hegels stellt so, mit Windelbands Ausdruck zu sprechen, ein problematisches Urteil dar, welch letzteres daher als das historische Fundament der Nachhegelianer deren Philosophie als die „Philosophie der Probleme", die letzte Fixierungen überhaupt ablehnt, begründet hat. Der neuere Kantianismus hat deshalb das problematische Urteil als seine strenge Herrin Seele, welche ihm das absolute Nicht-Wissen zum Gesetz macht, dadurch aber seinen wissenschaftlichen Charakter involviert.

II

Indem der *Kantianismus* jedes absolute Wissen aus den Grenzen der Philosophie austreibt, nimmt er seinem logischen Standpunkt die Auswirkungsmöglichkeit in einer Philosophie, bleibt wo er rein auftritt *Standpunktsphilosophie* und verhält sich gegen jede Systembildung vollkommen ablehnend. Daher erwächst der Betrachtung, der wir uns hier widmen, eine Schwierigkeit: Wenn es keine neukantianischen Systeme gibt, können wir über den Ort der kantianischen Logik im philosophischen System nichts aussagen, außer daß er fehle. Jedoch auch die Systemlosigkeit wird zu einem Gegenstand höchst mannigfaltiger Beurteilungsmöglichkeiten, sobald sie als Resultat einer systematischen Einordnung der Logik gemeint ist; und da in der Tat durch jeden logischen Standpunkt, sei es welchen, wenigstens allgemein gesetzt ist, daß es eine Sphäre des Systems überhaupt gibt, weist auch der systemlose Kantianismus obwohl kein System,

so doch eine systematische Stellung der Logik auf; der logische Standpunkt der Kantianer ist stets so umrissen, als ob ein System hinter ihm stände, und im Sinne eines letzten Ideals, für das allerdings die Meinung besteht, daß es höchst unzeitgemäß sei, hat auch die Kantschule die Idee und Forderung der Systembildung beibehalten. Diese muß jedoch eine unklare Vorstellung bleiben, da ja alles absolute Wissen zurückgewiesen wird, was seinerseits geschieht, um dem hegelianischen Primat der logischen Disziplin über das Absolute selber zu entgehen. Da die Möglichkeit eines absoluten Wissens bei Hegel mit diesem Primat verbunden gewesen ist, dieser sich aber in sein Gegenteil entladen hat, so hat die Möglichkeit eines absoluten Wissens dasselbe Schicksal erfahren; und es bedeutet eine erhebliche Zügellosigkeit des Denkens, von den Damaligen zu fordern, sie hätten das absolute Wissen retten sollen. Der Kantianismus übernimmt also jenes hegelianische Fiasko als eine feststehende Tatsache und macht sie zu der grundsätzlich wichtigsten seiner Denkvoraussetzungen, perenniert seine Wirkung so über die Zeit der Hegelschen Philosophie hinaus. Daher wird im Kantianismus eine ganz sonderbare Systemeinordnung der Logik vollzogen: Jede Verknüpfung der Logik mit einem Absoluten wird verworfen: sowohl nicht Primat der Logik über das Absolute als auch nicht Primat dieses über jene; solches schlechthinnige Trennen von Logik und Absolutem ist als das Kantianische Dogma anzusehen (das ein Dogma ist, da es als eines Erweises unbedürftig gilt), zerstört gleichwohl das absolute Wissen überhaupt und stellt daher auch jenes Trennen von Logik und Absolutem nicht als absoluten Wissens-Grundsatz auf, sondern verhält sich auch zu ihm problematisch; obwohl also Dogma, so tritt die Auflösung jeder Verbindung von Logik und Absolutem doch nur als das zum Dogma gewordene problematische Urteil auf, so daß „etwa hinsichtlich metaphysischer Fragen, die im problematischen Urteil ausgesprochene Suspension des Urteilsaktes den definitiven Entscheid menschlicher Einsicht ausmacht“*);

*) *Windelband*, Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, Straßburger Abhandl. für Zeller, 1884, 189.

und die Logik gilt für das Absolute nur als schlechthin inkompetent*). Obwohl daher vom Kantianismus zu sagen ist: *es gibt keine Systembildung, weil die Logik kein Verhältnis zum Ganzen hat, — es gibt kein Verhältnis der Logik zum Ganzen, weil es kein System gibt,* so verleugnet der Kantianer gleichwohl den „Atheisten und Antichristen Hegel" (Bruno Bauer) und begnügt sich mit dem Indifferentismus in bezug auf Gott, mit der Wissenschaftlichkeit in bezug auf den „Standpunkt" der Wissenschaft, den logischen Standpunkt: nicht wider Gott, sondern ohne Gott, nicht wider das systematische Ganze der Wissenschaft, sondern ohne es; und nur dies ist der tiefere Grund für den Anschluß des Antihegelianismus an Kant, daß er bei diesem ein Prinzip vorfindet, das weder eine Theodicee erfordert, noch eine systematische Anwendungsbedürftigkeit besitzt: das kritizistische Prinzip; obwohl Kantianismus heißend, so verdiente derselbe doch in Wahrheit den Namen des Antihegelianismus und verwendet auch das kritizistische Prinzip zu einem solchen Zwecke, der demselben bei Kant selber vollständig fremd gewesen ist, zu dem, was endlich einmal gesagt werden muß, durchaus dem Neukantianismus eigentümlichen und nicht von Kant übernommenen Grund-Begriff des *Erkenntnistheoretischen;* in diesem ist der wirklich kantianische Gedanke der Gegenstandsbestimmung in dem ihn brechenden Sinne verwendet, in welchem der Neukantianismus ihn gebraucht, nämlich allerdings ebenso wie bei Kant mit der Folge der Trennung von Logik und Absoluten, jedoch ohne daß diese Trennung eine eigene Angelegenheit und Wirkung der Logik selber wäre (Kants Dialektik der reinen Vernunft**), sondern so daß die Sphäre des Absoluten überhaupt nicht betroffen wird, nicht positiv, aber ebensowenig negativ. Dann entsteht durch die erkenntnistheoretische Gegenstandsbestimmung weder ein positives noch ein negatives absolutes Wissen; in bezug auf dieses bleibt es beim problematischen

*) Um sich die historische Eigenart des neueren Kantianismus gegenüber Kant zu vergegenwärtigen, erinnere man sich des „Zertrümmerers" Kant; von solchem Drang verspürt man beim Neukantianismus nichts.

**) Der neuere Kantianismus vernachlässigt daher bezeichnenderweise bei der Interpretation Kants die Dialektik der reinen Vernunft.

Urteil, wenn der erkenntnistheoretisch zu konstituierende Gegenstand ausdrücklich das *nicht-absolute Wissen* ist; dadurch nun bedeutet die Kantische Kritik für den Neukantianismus den prinzipiellen Standpunkt der *methodologischen* (d. h. auf das *empirische Wissen* gerichteten) Frage. Und mit diesem Standpunkt nimmt dann die neukantianische Logik eine systematische Stellung ein, *die Stellung zum System der empirischen Wissenschaften*, worin dann das System, in welchem die Logik steht, diese weder mit einem Absoluten in Berührung bringt noch ein absolutes Wissen begründet, vielmehr durch die Logik nur eine von der Absolutheitssphäre ganz und gar geschiedene Sphäre, zugleich eine solche des empirischen Wissens aufgerichtet wird; und nicht einmal selbst die Resultate der erkenntnistheoretischen scil. methodologischen Philosophie (d. s. die logischen Voraussetzungen eines auch seinem letzten Ziel nach nur empirischen Wissens) für das Dasein eines absoluten Wissens eintreten; daher der neukantianische Begriff der „logischen Voraussetzung" immer verdächtig zwischen echtem und unechtem Apriori, zwischen Idealismus und Empirismus schwebt. Deshalb hat das, was sich im Kantianismus überhaupt als Forderung eines Systems gezeigt hat, das System der Methodologie empirischer Wissenschaften gemeint; und nur von ihm als Zweck aus kommt dem Kantianismus ein Verhältnis von Standpunkt und Philosophie, ein Gedanke an Ergebnisse, eine systematische Einordnung der Logik zu.

Es ist *Cohen* gewesen, der mit der methodologischen Umbiegung der Vernunftkritik den neukantianischen Standpunkt und damit die soeben beschriebene systematische Stellung der Logik begründet hat. Indem die Logik als Theorie der empirischen Wissenschaft behandelt wird, nimmt sie ein System zum Hintergrund, das ein Abbild der Gliederung der empirischen Wissenschaften ist. Darauf setzt sich der Inhalt der Logik aus den einzelnen Methodologien zusammen, die alle in dem festgestellten Charakter des Erkenntnistheoretischen übereinstimmen und daher ihre Wurzeln alle in einer allgemeinen Erkenntniskritik haben. In der Logik bildet sich ein Verhältnis von Grundlegung und Anwendung heraus; die allgemeine Erkenntnistheorie ist den einzelnen Wissenschaftstheorien übergeordnet. Dieser *inner-*

logische Primat der Logik über sich selbst ist durch den methodologischen Charakter des neukantianischen Standpunkts erklärt und abgeleitet und kommt auch zur Realität, sobald das System der empirischen Wissenschaften sein gleichmäßiges Behandeltwerden, von seiten der erkenntnistheoretischen Frage nach den logischen Voraussetzungen, auch wirklich durchsetzt. Und so stellt sich für den Kantianer die neue Frage nach Umfang und Inhalt des Systems der empirischen Wissenschaften ein; erst durch ihre Entscheidung kann der Kantianismus zu einer systematischen Stellung der Logik gelangen, einer Stellung, welche sich zwar nur innerhalb der Logik ausspannen, gleichwohl aber ein Gliederungsverhältnis in einem gedachten Ganzen darstellen soll. Daher wird das Wissenschaftensystem zum Zankapfel der Kantianer, und der Gegensatz zwischen *Cohen* und *Windelband* drückt sich wesentlich als verschiedene Beurteilung desselben aus: *Cohen* beschränkt dasselbe auf die mathematische Naturwissenschaft, *Windelband* dehnt es über das gesamte Gebiet der Natur- und Geisteswissenschaften aus; jener verliert zwar an Umfang der logischen Wissenschaft, an systematischer Gliederungsfähigkeit derselben, gewinnt dafür aber eine von allem Absoluten aufs reinlichste geschiedene Sphäre, deren „logische Voraussetzungen" in keiner Weise die Trennung der Logik vom Absoluten zu trüben vermögen. *Windelband* dagegen erobert die ganze Breite der empirischen Wissenschaften, weshalb auch erst er den ersten Anstoß gegeben hat zu dem nachherigen Siegeszug der methodologischen Denkweise durch die empirischen Wissenschaften hindurch, gerät aber hierbei in solche Gebiete hinein, in denen die logischen Voraussetzungen des dem betreffenden Gebiet eigentümlichen empirischen Wissens auch auf metalogische Begriffe hindrängen. Es zeigt sich so, daß das empirische Wissen gar kein eigenes System besitzen kann, weil seine Beziehung auf die Objekte, von denen es weiß, verschiedenster Art ist; jede empirische Wissenschaft weiß sich, sobald ihre logischen Voraussetzungen ihr bewußt werden, in einer bestimmten Gegenstandssphäre enthalten, wobei einzig die mathematische Naturwissenschaft sich als das Ganze ihrer Gegenstandssphäre ansehen kann (Naturmechanismus!) und daher ihre logischen Voraussetzungen

über methodologische Begriffe nicht hinausführen sieht; für keine der anderen Wissenschaften hingegen erscheint ein Wissen als ausreichendes Prinzip ihrer Gegenstände, vielmehr als irgendwie in einem Widerstreite mit dem Gegenstande befangen: die innere Erfahrung setzt der Beobachtung die Brechung durch die beobachtenden Individuen, die Geschichte dem Forschen die Abhängigkeit von Zeitpunkt und Zeitgeist des forschenden Historikers entgegen, und die methodologischen Probleme werden hier unweigerlich ins metamethodologische Land hinübergezwungen. Während daher Cohen und seine Anhänger selbst schon für die innere Erfahrung die Kompetenz der Logik ablehnen, kommt *Rickert* bei der Fortbildung der zunächst rein methodologischen Idee, die Windelband über den Unterschied von Natur- und Geschichtswissenschaft entwickelt, zu durchaus metalogischen Gegenständen; und wenn wir sonst der Darstellung seiner „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" den Vorwurf machen zu müssen glaubten, daß der *Kulturbegriff*, obwohl er ohne Zweifel für das Ganze den Grundbegriff abgebe, erst allmählich aus methodologischen Gedankengängen herausentwickelt werde, so sehen wir nunmehr, daß nicht der Darstellung ein Vorwurf vorzuhalten ist, sondern der Denkweise, da dieselbe rein methodologisch fragt, gleichwohl aber solche Sphären in die Anwendung ihrer Frage einbezieht, in denen der Gegenstand einer methodologischen Fragestellung nicht im Mittelpunkte steht. Je mehr daher die Logik sich in die rein methodologischen Aufgaben vertieft, desto mehr kommt sie über dieselben hinweg; indem jedoch der Kantianismus an der methodologischen Einstellung der Logik festhält, kehrt er die nicht ablehnende, bloß problematische Stellungnahme zum Absoluten, welche er schon besitzt, nur stärker hervor, betrachtet dann im übrigen sein sich Ausbreiten über alle Vorkommnisse eines empirischen Wissens als eine ausschließlich logische Angelegenheit und läßt so jene merkwürdigen Zwittergebilde entstehen, die halb Methodologie halb Metaphysik, teils der Logik teils außerlogischen Sphären angehören, aber nur vom Standpunkt der reinen Methodologie aus und zu ihren Zwecken hervorgebracht werden, als da sind: Logik der Kulturwissenschaft, der inneren Erfahrung, der Religions-,

Kunst- usw. wissenschaften*). Dadurch wächst in der Philosophie Windelbands und Rickerts ein innerer Widerspruch zwischen *Standpunkt* und *Ausführung* auf: Jener ist der methodologische Standpunkt, welcher die Trennung von Logik und Absolutem durchführt, vermöge der Einstellung der logischen Frage auf das nicht-absolute, empirische Wissen. Die Ausführung dagegen hält zwar zunächst diese Einstellung fest, verwischt aber jemehr sie sich vollendet umsomehr die zwischen Logik und Absolutem gezogene Grenzlinie, indem sie in einzelnen der Wissenschafts-Methodologien zum Dasein eines Absoluten Stellung zu nehmen genötigt wird, und setzt dadurch nun auch die methodologische Einstellung der Logik zu einer unter vielen Einstellungen derselben herab. Zwar tritt auch das jetzt erschienene Absolute nur als „logische Voraussetzung" auf den Plan und bleibt daher formal und inhaltslos, zerstört aber die All-Einheit der streng methodologisch systematisierten Logik, setzt neben das Logische nicht-theoretische Sphären und macht so den Übergang zu einer solchen Systematik, deren Methode wesentlich *koordinierend* ist; und es wird jetzt in den Vordergrund gerückt, daß die Logik nur eine einzelne Sphäre anfüllt: Gegensatz des Theoretischen und des A-theoretischen im „System der Werte". So erkennen wir: Zwei ganz verschiedene Gedankenreihen wirken auf die systematische Stellung der kantianischen Logik ein. Die eine ist die *erkenntnistheoretische*, die andere die, welche im Begriff des *Systems der Werte* gedacht ist. Jene verweigert jedes absolute Wissen sowie überhaupt alle Beziehung von Logik und Absolutem, konstituiert sich daher als innere Gliederung der Logik in allgemeine Erkenntnistheorie und spezielle Methodologien einer Logik der Kultur-, Kunst- und Religionswissenschaften und kennt daher keine außerlogische Syste-

*) *Rickert*, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896, 1902; *Cohn*, Allgemeine Ästhetik, 1901; *Lask*, Rechtsphilosophie in: Die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhts., II. Bd., 1904; *Troeltsch*, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905; *Simmel*, Soziologie, Exkurs: Wie ist Gesellschaft möglich?, 1908; *Kroner*, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit, 1908; *Pariser*, Zur Logik der religiösen Begriffsbildung, 1910; *Ehrenberg*, Kritik der Psychologie als Wissenschaft, 1910.

matik. Diese, das System der Werte, setzt zwar auch weder ein absolutes Wissen noch eine Beziehung von Logik und Absolutem, übt aber gegenüber allen Absolutheitsproblemen, so auch dem Verhältnis von Logik und Absolutem, nur ἐποχή und gliedert sich daher in die nicht das Absolute darstellenden, aber auch nicht ihm entgegengesetzten Einzelwertsphären, so daß das Absolute selber als abstrakter Wert-überhaupt (dessen Inhalt = 0, Umfang = ∞ sei) in der Tat weil inhaltslos gar nicht ist, zugleich aber weil als Begriff anerkannt ,doch nicht verworfen wird. So kennt das System der Werte nur eine außerlogische Systematik; dies sein Gegensatz zur Erkenntnistheorie. Indem aber beide Gedankenreihen auf die Kantianische Logik in gleicher Weise einwirken, kommen sie auch beide in ihr zum Ausdruck, wie es sich in der Philosophie Windelbands und Rickerts gleichmäßig beobachten läßt (nur daß bei jenem das System der Werte, bei diesem die Erkenntnistheorie ein gewisses Übergewicht besitzt). Indem nun also beide Ideenkomplexe in dieselbe Gedankeneinheit aufgenommen werden, findet sich die Vielheit der Werte exkl. des theoretischen Wertes innerhalb der Erkenntnistheorie, in den einzelnen Methodologien, wieder, während der theoretische Wert mit der allgemeinen Erkenntnistheorie zusammenfällt. Und so wird das Grundlegungsverhältnis das in der Erkenntnistheorie zwischen allgemeiner Erkenntnislehre und speziellen Methodologien bestanden hat, in das System der Werte hineingetragen: der theoretische Wert verhält sich zu den anderen, den atheoretischen Werten als grundlegender Wert, so daß sich seine Eigenart in den nicht-logischen Disziplinen wiederholt, allerdings gemäß dem Überfließen des methodologischen Stromes über seine eigenen Grenzen, mit sich abschwächender Intensität. Daher hat die logische Disziplin ohne Zweifel den Primat über die anderen Disziplinen; denn sie ist allgemeine, die anderen Disziplinen spezielle Erkenntnistheorie; aber ebenso steht außer Zweifel, daß vom Standpunkt des Systems der Werte aus, d. h. des Ganzen, theoretische und atheoretische Disziplinen nicht in einem Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen stehen, sondern für durchaus gleichberechtigt, daher einander koordiniert gelten. Indem aber die methodologische

Frageart die einzige Methode der Ausführung ist, welche der Kantianismus kennt, so bleibt der gleichmäßige Ausbau der Wertsphären *notwendigerweise* unvollendet, und die ethischen, religionsphilosophischen usw. Probleme, welche dem Kantianer, insofern sie gar nicht nach irgendwelchen logischen Voraussetzungen fragen, auf erkenntnistheoretischem Wege nicht lösbar sind, pflegt er von sich abzuwälzen und der mit dem Indifferentismus des weder Benötigens noch Verwerfens behandelten Sphäre des Absoluten (die man jetzt i. e. S. die metaphysische nennt) zuzuschieben; aber darin erweist sich gerade, daß der Primat der Logik in der Tat wirksam ist, daß die nicht-logischen Disziplinen, obwohl sie in ihrer Totalitätsgemeinschaft mit der logischen Disziplin dieser als nebengeordnet gelten, doch in der Ausführung davon abhängig sind, inwieweit sie befähigt sind, erkenntnistheoretische Ergebnisse entstehen zu lassen. Obwohl allerdings die Philosophie Windelbands und Rickerts das Element Erkenntnistheorie mit dem Element System der Werte zu harmonisieren strebt, so hat doch das erstere der beiden den Tatprimat über das letztere. D. h. *der Primat der Logik über die einzelnen Disziplinen ist übergeordnet über die Koordinierung der Logik im Verhältnis zum Ganzen* (zum System). Und so siegt das „Prinzip" der *Systemlosigkeit* über das „Ziel" des *Systems*, das problematische Urteil über das Ganze der Werte. Der Paroxysmus der einzelnen Disziplinen im Kantianismus weist auf den Widerstreit zweier Grundkräfte die in ihm wirken zurück: Für die eine ist die Logik ein einzelner Abschnitt der Philosophie, für die andere der alles begründende Teil; dort Antilogismus, hier Logismus; dort Hervorkehren des induktiv zu erzielenden Aufbaus der Disziplinen, hier Hineinziehen auch der einzelnen Werte in den allgemeinen Wert- oder Geltungsbegriff; um dann die Folgen dieses Widerstreites, das Unmöglichwerden des Systems zu verhindern, schiebt man wohl zwischen die einzelnen Wertdisziplinen und die allgemeine Erkenntnistheorie eine Art „vergleichender" und teleologisch vereinheitlichender Philosophie der Werte ein*), von der allerdings etwas Reales nie erscheinen

*) J. Cohn, a. a. O., 434, 499ff.

konnte. Und überhaupt vermag sich der Kantianismus, so lange als er noch an seinen Grundprinzipien selber zu feilen hat, in der Mitte zwischen Erkenntnistheorie und System der Werte, sich einmal mehr zu jener, dann wieder mehr zu diesem neigend, zu halten, aber wenn schließlich dieses scheinbare Gleichgewicht, dessen relativer Bestand der Passivität des Nicht-Ausführens zu danken ist, beim ersten Schritt zu wirklicher Ausführung verloren geht und dadurch die Beschaffenheit des Ausführens über die des Standpunktes, die Erkenntnistheorie über das System der Werte das Übergewicht erhält, kommt der Primat des Primatsverhältnisses Logik-Disziplinen über das Koordinierungsverhältnis Logik-Ganzes zu wirklicher Geltung.

Und so schlägt die *zwischen* Erkenntnistheorie und System der Werte aufgebaute Philosophie *Windelbands,* welche an jener ihr Prinzip, an diesem ihre Aufgabe hat und in dieser Verteilung von Prinzip und Aufgabe nach allen Seiten gesichert scheint, in die von *Rickert* vollzogene Aufhebung des Systems der Werte durch die Erkenntnistheorie um; diese zieht jenes in sich hinein und setzt sich wesentlich als das Ganze. Das Koordinierungsverhältnis von Logik und Ganzem tritt zurück, zumal der Grundbegriff der Logik immer schon der grundlegende Begriff des Ganzen gewesen ist. Jetzt konstituiert er sich ausdrücklich als solchen; die Logik ist die *Allgemeine Wertwissenschaft,* als welche sie das Ganze der Philosophie in seinen grundlegenden Elementen umfaßt. Es bildet sich dann dementsprechend ein rein auf *Über- und Unterordnung* gestütztes *Systemverhältnis* heraus: An der Spitze des Aufbaus steht die Allgemeine Wertwissenschaft d. h. die Logik, welcher die einzelnen Wertdisziplinen als Methodologien untergeordnet sind. Die erkenntnistheoretische, d. h. methodologische Tendenz der kantianischen Logik wird jetzt ganz überwunden (was sich auch äußerlich in der allmählichen Verdrängung des Terminus Erkenntnistheorie durch den Terminus Logik kundgibt), und zwischen dem theoretischen Wert und dem Wert überhaupt fehlt ein grundsätzlicher Unterschied. Sie sind beide wesentlich Wert-, Geltungshaftigkeit; und *als Geltungsphilosophie ist die reine Logik selbst zum Ganzen der Philosophie* geworden, in welchem die Vielheit der Werte nur im strengen Sub-

ordinationsverhältnis unter die reine Logik auftritt. Der Wert- überhaupt, welcher nur noch dem Namen nach vom theoretischen Wert geschieden ist, — beide bedeuten die Möglichkeit der Erkenntnis — ist für den Kantianismus das Letzte, sein erklärter Gott. Aber zugleich bedingt die systematische Gestaltung der kantianischen Philosophie (die in ihr geschaffene Primatsstellung der Logik), daß die Logik sowohl allgemeine Wertwissenschaft als auch einzelne Wertdisziplin ist. Und damit gerät für die Logik, so fest gegründet ihr Primat über alle nicht-logischen Disziplinen sein mag, gerade dieser Primat über die Disziplinen ins Schwanken, insofern er auch ein Primat der Logik über sich selbst sein soll, ein Primat der Logik als Allgemeiner Wertwissenschaft über die Logik als einzelne Wertdisziplin. Denn dieser erforderte Primat der Logik über sich selbst ist für den Kantianismus nicht wirklich durchführbar; indem nämlich die Logik als Allgemeine Wertwissenschaft aus der Erkenntnistheorie „geworden" ist, ist der Allgemeinen Wertwissenschaft eigentümlich, daß sie ihr Wesen dem Wesen der Erkenntnistheorie entlehnt hat; d. h. die Allgemeine Wertwissenschaft besinnt sich wesentlich auf die „logischen Voraussetzungen" gegebener Tatsächlichkeiten, und daher ist es auch ihr Inhalt, den Wert als die logische Voraussetzung des Seins zu charakterisieren (Rickert, Logos I, 1). Indem die allgemeine Wertwissenschaft das erkenntnistheoretische Problem vollkommen beibehält, hat einerseits die spezielle Disziplin des theoretischen Wertes keinen anderen Inhalt, als die Allgemeine Wertwissenschaft hat, und ist so in der Tat in der Allgemeinen Wertwissenschaft verschwunden; andererseits sieht sich diese wesentlich als den speziell logischen Grundgegensatz der Vernunftgeltung und der irrationalen Wirklichkeit, und ihre Begriffe beschränken sich auf die in diesem Gegensatz ausgesprochene Spannung und auf die Stufenbegriffe, durch welche die Extreme vermittelt, der Gegensatz des Rationalen und Irrationalen in eine einfache Reihe, die von diesem zu jenem gehen soll, aufgelöst wird. Daher ist in Wahrheit nicht zu bestimmen, ob die kantianische Logik weil allgemeine Wertwissenschaft Theorie des theoretischen Wertes ist, oder Allgemeine Wertwissenschaft weil Theorie des theoretischen Wertes. Obwohl also die Logik

bei Rickert wesentlich die Qualität besitzt, grundlegende Disziplin zu sein (Primat des Primatsverhältnisses Logik-Disziplinen über das Koordinierungsverhältnis Logik-Absolutes), so besitzt sie gleichwohl nicht die Qualität sich selber zu begründen, sondern *für die Logik selbst* ist der Primat der Logik über die Disziplinen nicht durchgeführt; ob die Logik allgemeine Wertwissenschaft ist weil Logik, oder ob der umgekehrte Zusammenhang besteht, ist unerkennbar; so daß die Logik über sich selbst gar keinen Primat besitzt; ihr Grundlegungscharakter versagt in der Anwendung auf sich selbst, und die Logik ist so überhaupt ohne einen letzten Grund, ist wesentlich etwas „Vorgefundenes". Sie begründet die anderen Disziplinen, ist selbst unbegründet, ist gerade, weil sie selbst nicht als begründungsbedürftig gilt, fähig zur Grundlegung der anderen Disziplinen, zu dem Primat über diese. Das reine Über- und Unterordnungsverhältnis von Allgemeiner Wertwissenschaft und Wertdisziplinen, wie es bei Rickert besteht, fußt somit darauf, daß die Allgemeine Wertwissenschaft weil sie Logik ist nur begründet, nicht selbst begründet zu werden braucht und daher als ein Letztes, Transzendentes gilt. Der Unterschied von Logik und Metaphysik, von dem der Kantianismus ausgegangen war, wird vollkommen hinfällig; die Logik erscheint jetzt wesentlich selbst als *Metaphysik*. Dies kann dem Kantianismus selbst allerdings nur dadurch zum Bewußtsein kommen, daß die methodologischen Adnexe seiner reinen Logik, d. h. die der Logik untergeordneten einzelnen Disziplinen, ihn immer erneut in den Kampf mit dem Standpunkt derjenigen Wissenschaften verflechten, die er methodologisch begründet, — in einen Kampf mit Empirismus, Positivismus und Psychologismus; keineswegs darf es uns dünken, als habe sich in diesen Fehden ein unglücklicher Hang zur Polemik geäußert; sondern wir haben nicht zu vergessen, daß der Kantianismus mit der Feindschaft gegen die Metaphysik und mit dem Skeptizismus gegen das Absolute begonnen hat; dann muß ihm wohl oder übel dies, daß er selbst Metaphysik ist, erst im Kampf gegen Psychologismus, Empirismus und Friesianismus zum Bewußtsein kommen. Und überhaupt bedurfte der kantianische Geist eines praktischen Skeptizismus des Stets-Verneinen-Könnens, und dazu,

den Geist der Wissenschaft vom Element des unbedingten Glaubens zu befreien, ist er in diese Welt gekommen, in der er daher seine Rolle ausgespielt hat, sobald er selber gläubig wird und beginnt, das Positive über das Negieren zu setzen. Dies aber ist sein Schicksal; denn indem er seine skeptische Praxis, das absolute Nicht-wissen, so weit durchführt, daß er sie auch gegen die skeptische Theorie selber zur Anwendung bringt, wendet er sich von dem Prinzip des problematischen Urteilens ab und findet sich so gleichsam über Nacht selber zur Metaphysik geworden. In dem Augenblick, in welchem Logik und Allgemeine Wertwissenschaft absolut zusammenfallen, ist der Wiedereintritt der Metaphysik geschehen; deshalb glaubt noch *J. Cohn*, welcher Logik und Allgemeine Wertwissenschaft nicht identifiziert, die Logik „von der Stellungnahme zu der Frage, ob überhaupt Metaphysik möglich sei, unabhängig" (a. a. O.).

Das Metaphysik-Werden der Logik hat sich also nur dadurch vollzogen, daß die Logik Allgemeine Wertwissenschaft, d. h. Grundlegungsdisziplin ist; der Grundlegungscharakter ist daher hier das letzte Apriori für die Möglichkeit einer Metaphysik. Dann aber hat die also entstandene Metaphysik die für eine Metaphysik paradoxe Eigentümlichkeit, daß sie „nur" die Grundlegung der Philosophie, nicht diese selber ist; d. h. auch der metaphysisch gewordene Kantianismus sieht sich nicht als absolutes Wissen an, sondern nur als die „logische Voraussetzung" eines solchen. Die Tatsächlichkeit und Gegebenheit dessen, für das der Kantianismus logische Voraussetzungen sucht, ist auch noch, nachdem er Metaphysik geworden ist, sein Grundprinzip: Selbst dann, wenn er ein absolutes Wissen anerkennt, duldet er nicht, daß dasselbe a se sei, nimmt vielmehr, wie er einstens das empirische Wissen als Tatsache hinnahm, jetzt das absolute Wissen als Tatsache hin und untersucht nur die (demselben ja durchaus transzendenten) logischen Voraussetzungen. Das absolute Wissen selbst ist mithin Gegenstand eines streng problematischen Urteils, wird weder als notwendig deduziert noch als unmöglich verworfen, sondern als Tatsache hingenommen, geduldet; und die Logik, die früher bereits alle Sphären durchlaufen hat: Logik der Natur, der Kultur, Kunst usw., ergreift

jetzt auch die Sphäre der Philosophie („Logik der Philosophie" *Lasks)*. Obwohl es dem oberflächlichen Betrachter scheinen möchte, als sei eine Logik der Philosophie nur eine derselben Erscheinungen wie es eine Logik der Kulturwissenschaft usw. ist, so ist dieselbe doch vielmehr erst möglich geworden, nachdem die Logik des Kantianismus gerade aus jenem Status der Zersplitterung in spezielle Logiken in den Status Allgemeine Wertwissenschaft zu sein übergetreten ist (Rickert). Denn erst daraufhin kann die logische Voraussetzung der allgemeinen Werthaftigkeit, d. h. des philosophischen Grundbegriffs selber, zu einem Gegenstand der Logik gemacht werden. Obschon also die Logik der Philosophie das Metaphysik Gewordensein der Logik voraussetzt, so hebt sie es doch sogleich wieder auf, indem sie in der Logik den Gegensatz von Grundlegung und Begründetheit, d. h. von Allgemeiner Wertwissenschaft und spezieller Wertdisziplin, jenen Gegensatz, dessen Aufhebung die Logik zur Metaphysik gemacht hatte, von neuem begründet. Und erst jetzt, wo der Kantianische Widerstreit zwischen Erkenntnistheorie und Wertsystem in die Logik selber eintritt, bricht er offen aus:

Das erkenntnistheoretische Prinzip des problematischen Urteils ist jetzt bis an das Ende der Welt gekommen; kein Wert aus dem möglichen System der Werte ist ihm entgangen. *Alle Werte sind weder unmöglich noch notwendig;* auch der Wert: Wert selber; auch Gott oder das Absolute. Logik und Metaphysik trennen sich jetzt wieder, nachdem sie bei Rickert bereits vereinigt gewesen waren; sie trennen sich, weil sie beide als Tatsächlichkeiten Gegenstand der Logik, Inhalt eines problematischen Urteils geworden sind. Dadurch daß jetzt alles zum Objekt der Kantianischen Fragestellung geworden ist: alles ist irrational, d. h. gegeben, d. h. weder notwendig noch unmöglich, kann kein Objekt ein Hemmnis für den erkenntnistheoretischen Charakter der Logik sein d. h. für das, was Lask in seiner Bedeutungsbestimmungslehre ausgeführt hat: Die Logik als Wissenschaft von nur den logischen Voraussetzungen, in welche das Material nicht von ihnen, sondern von sich aus „bedeutungsbestimmend" eintritt, ist gegenüber ihren Objekten so souverän, daß sie ebenso dasjenige, was selbst mehr als ein bloß Ge-

gebenes empfangendes Erkennen ist, d. h. die Philosophie, als auch das, was gar kein gegebenes Material kennen kann, das Absolute, — also seine beiden Todfeinde — in sich aufnimmt, so aber beide prinzipiell voneinander trennt: *Logik der Philosophie**), *Logik des Absoluten.* Und die Unterscheidung der Kategorien für das Übersinnliche (Absolute) und derjenigen für das Geltungshafte (Philosophie) gilt Lask als bedeutsame Errungenschaft gegenüber den bisherigen Versuchen einer logischen Reduktion des Überempirischen. Das Absolute resp. die Metaphysik gehört so bei Lask ebenfalls zu dem, was nicht notwendig aber auch nicht unmöglich ist; oder der Logik wird nun wenigstens das Recht, sich als Überwindung der Metaphysik zu denken, genommen. Der Grundlegungscharakter der Logik ist erst jetzt bis in seine letzten Möglichkeiten hin ausgebaut; denn da ist nichts im Aufbau der Philosophie, was nicht unter die allgemeinste Wertwissenschaft zu stehen kommt; auch das Erkennen selbst wieder, auch das Produkt des feindlichen Metaphysikprinzipes steht unter der „Panarchie der logischen Form", unter dem Primat der logischen Wissenschaft. Die systematische Stellung der Logik ist, den Primat über das Koordinierungsverhältnis der Logik (im System der Werte) restlos vollendet zu sehen. D. h. obwohl die Logik nur einen einzelnen, den theoretischen Wert umfaßt, obwohl also „eigentlich" alle anderen Wertdisziplinen ihr nebengeordnet sind, so sind sie doch alle der Allgemeinen Wertwissenschaft unterstellt, auch die Logik der Phi-

*) In Lasks Terminologie müßte ich Logik der Geltungssphäre sagen, während Logik der Philosophie die Logik des Absoluten mit umfassen soll; gleichwohl sind de facto nur die Kategorien der Geltungssphäre „philosophische" Kategorien, während die Kategorie Gott nicht mehr Kategorie der Philosophie ist als der Begriff Natur. Dies ist allerdings nur von neuem unsere wiederholte Kritik an Lask, dem wir vorwerfen, daß er im Begriff „Logik der Philosophie", im Worte Philosophie etwas gedacht hat, in dem die Logik der Philosophie, will sie diesem Etwas folgen, über die Grenzen einer Logik weit hinausgeht und die Trennung von Logik und Nicht-Logik aufhebt; daher ist Lask, sobald er diese Scheidung streng aufrechterhält, Logik der Philosophie doch nur Logik der Geltungssphäre (und umfaßt dann gar nicht eine Logik des Absoluten); so in Lasks Begriff Form der Form, von welchem aus die Logik der Philosophie mit Logik der Geltungssphäre absolut zusammenfällt.

losophie selber; diese ist selber nur eine einzelne Wertdisziplin. Indem so als Logik der Philosophie die allgemeine Wertwissenschaft selber eine einzelne Disziplin geworden ist, scheint das Koordinierungsverhältnis der Logik im Werte-System gewahrt, ohne daß der Logik ihre Grundlegungsqualität genommen würde. So aber gerät die Logik in den Konflikt hinein, als allgemeine Wertwissenschaft einmal wirklich an deren Platz zu stehen, dann aber als Logik der Philosophie, obwohl als solche doch ausdrücklich als allgemeine Wertwissenschaft (Form der Form!) anerkannt, eine einzelne Wertdisziplin zu sein, und dergestalt gemäß der allgemeinen Bedeutungsbestimmungslehre Lasks in der Eigenschaft einer einzelnen Wertdisziplin weder notwendig noch unmöglich zu sein, so aber auch die Unbedingtheit ihres Grundlegungscharakters einzubüßen. Und nachdem für die Logik früher nur alles Nicht-Logische für weder unmöglich noch notwendig gegolten hat, ist ihr jetzt auch das Logische selber ein weder Unmögliches noch Notwendiges; indem die Logik der Philosophie begründete Disziplin ist, nämlich durch Bedeutungsbestimmung der reinen Form entsteht, ist die Philosophie, das absolute Wissen, die Logik, selbst auf die Seite des Nicht-Notwendigen getreten, und *der Primat der Logik über die Disziplinen entlädt sich in einen Primat der Disziplinen über die Logik.* Da diese jetzt einerseits kraft ihres eigenen Primats Disziplin wird (Logik der Philosophie), d. h. aus der Primatsstellung ausscheidet, andererseits als Logik der Philosophie (als einzelne Disziplin) wieder den Primat des Logischen über sich selber ausbildet, so steht die Logik allerdings ausschließlich in Primatsverhältnissen — ihr Koordinierungsverhältnis zum Ganzen hat jede Bedeutung eingebüßt —; ob aber die Logik in ihren Primatsverhältnissen Beherrschtes oder Beherrschendes ist, ist gleichgültig d. h. unerkennbar; denn gerade in dem Status, in welchem die Logik bereits angewandte Logik ist (als Logik der Philosophie), begründet sie sich selbst, hat den Primat über sich selbst; und gerade in dem Status, in welchem die Logik *über* allen Disziplinen steht (als reine Form), hat sie gar keinen Primat über sie, weil sie diesen ja erst kraft der Logik der Philosophie, als Form der Form, gewinnt. In der Tat *schlägt so die Panarchie der logischen Form über die Disziplinen*

*in die Panarchie der Disziplinen über die logische Form um; diese Panarchie wieder in jene usw.**); ob im Systemaufbau, an dessen Spitze die reine Logik, unterhalb von ihr die Disziplinen stehen, die Spitze oder die Basis als das Letzte zu gelten hat, wird nicht entschieden; nur soviel ist sicher: Entweder begründen alle Disziplinen die Logik oder diese jene; aber das Entweder-Oder selbst ist unentscheidbar. Daher sind alle Sphären für Lask zugelassen, keine notwendig; zugelassen auch die absolute Sphäre, nichtnotwendig auch die Logik. Indem aber gerade die universelle Geduldetheit aller Sphären dieselben irgendwie in das Gedankensystem Lasks einbezieht, ist der Kantianismus bei Lask ein Gesamtbild der Welt geworden und hat insofern wieder ein *System*. In demselben müßte sich jetzt der Platz, den die logische Wissenschaft einnimmt, bestimmen lassen; aber das System beruht nur auf der Geduldetheit aller Sphären, denen somit eine letzte systematische Ordnung, welche sie vernotwendigen würde, abgehen muß; daher ist auch die systematische Ordnung, welche in der Philosophie Lasks zu finden ist, selber nichts Notwendiges, sondern nur geduldet. Und zwar drückt sich dies folgendermaßen aus: Gilt bezüglich einer Systematik der Primat der Logik über die Disziplinen, so ist die Geltungsphilosophie das gesamte System; diese hat aber die systematischen Verhältnisse, in denen sie als Geltungssphäre steht, nämlich die zum Sein und zum Übersein, außerhalb von sich, ist also im eigenen Innern ohne jede Ordnung,

---

*) Lask a. a. O., 1, spricht von einem „Anschmiegen" des Systems der Logik an das System der Philosophie; ferner: „Insofern ist das Differenzierungsprinzip ein rein ‚empiristisches'" (62). Dann aber dringt wieder die praktische Mißachtung der Disziplinen durch, und anstatt von einem Anschmiegen der Logik an die Disziplinen zu hören, lesen wir: „Eine Vereinheitlichungstendenz muß rege werden, die der dialektischen Methode genau entgegengesetzt ist" (61); die dialektische Methode bewirkte jedoch gerade bei Hegel den Siegeszug der logischen Form, und Lask mag wohl, wenn er sich der Dialektik entgegengesetzt glaubt, mehr die Verwendung der Dialektik im Auge gehabt haben, in der sie in der Gegenwart einem spekulativen Positivismus dienstbar gemacht zu werden versucht wird. Auf jeden Fall bringt Lask nirgendwo selbst so klar die Widersprechendheiten seiner Philosophie an den Tag als in diesen „unvermittelt" einander entgegengesetzten Äußerungen über das Verhältnis von Logik und Philosophie.

sodaß die den Primat führende Logik nicht über diesen Primat hinaus zu einer wirklichen Ordnung kommt, ja den Primat selbst nicht voll realisiert, indem ja Sein und Übersein außerhalb bleiben. Ist dagegen die Logik dem Primat der Disziplinen untergeordnet, so ist das System gemäß der Ordnung, welche aus der Bedeutungsbestimmungslehre folgt, zu denken; da aber die Bedeutungsbestimmung für alle Sphären in ganz gleicher Weise erfolgt, so ist der Träger der systembildenden Kraft unfähig dazu, eine Sphäre gegenüber einer anderen in ein Ordnungsverhältnis zu bringen; es bleibt alles roh nebeneinanderstehen (inkl. der Logik selber). So ist die Philosophie entweder ein *absoluter Positivismus* und dann ohne jedes System (Primat der Disziplinen über die Logik), oder besitzt eine Ordnung, in welcher die Logik den einzelnen Sphären übergeordnet ist, bezieht dann aber nur diejenigen Sphären in ihren Herrschaftsbereich, in ihr System ein, welche durch logische Bearbeitung auf letzte Voraussetzungen reduziert werden können und schließt so die Sphäre „des Überseienden" von sich, von dem System der „Geltungsphilosophie" aus. Sind so zwar der Primat des Positiven und der der reinen Form zunächst ganz gleich berechtigt, als letztes Apriori derselben Philosophie, der Lasks, zu wirken, so führt doch jener zur absoluten Systemlosigkeit und gibt sich so wirklich als reinen Ausfluß des Kantianismus, der in diesem tieferen Sinne immer Positivismus gewesen ist, während im Falle des Primats der Logik über die Disziplinen der Primat sich als unfähig erweist, das Verhältnis der Logik zum Absoluten, das metalogische Problem, zu klären, und dadurch den Widerspruch erzeugt, daß das Verhältnis zwischen Logik und etwa Ästhetik ganz anders gestaltet ist als das Verhältnis zwischen Logik und Philosophie des Absoluten*). Im einen Falle nicht reine Logik, im anderen nicht das gesamte System der Werte, schwebt die

*) Die Ansätze zu wirklicher Durchführung des Laskschen Standpunktes würden folgendes Bild ergeben: Einerseits sollen keine Einzelsphären durch die allgemeine Sphäre antizipiert werden; andererseits antizipiert diese den Gegensatz zwischen sich und den Sphären des Seins und des Überseins. Das ist der erste Widerspruch. Der zweite ist folgender: Die Geltungssphäre zerfällt in die Einzelsphären der einzelnen Werte, aber diese kommen nur teilweise in sie hinein (Lask nennt nur den theoretischen und den ästhetischen Wert, während

Kantianische Geltungsphilosophie in der Mitte zwischen Logik und System, teils die Werte in sich teils außer sich, teils von den einzelnen Sphären fortstrebend teils auf sie zugerichtet, in einem selbst gewobenen Netze, dessen Fäden eng genug sind, um sie eingeschlossen zu halten und sie doch bequem nach außen blicken zu lassen. Aber in dieser „absoluten Indifferenz der Sphären" hat Lask das Absolute eingeführt, einführen müssen, um jene Indifferenz hervorbringen zu können, hat so zwischen das absolut positivistische Entweder und das absolut logistische Oder das Absolute eingeschoben und dadurch *die Vermittlung der Disziplinen mit der Logik durch das Absolute* als das zukünftige Problem der Philosophie gekennzeichnet; und wenn von dem System der Systemlosigkeit ins Land des Wissens kein Ergebnis hinübergenommen werden kann, so doch ein Problem, nämlich das eben genannte; hierdurch hat dann der Kantianismus die ihm allgemein, am bewußtesten von *Windelband* gewiesene Aufgabe — Philosophie der Probleme und nicht der Lösungen zu sein — bis zur *Stellung des höchsten Problems* erfüllt; und die „Philosophie des absoluten Nicht-Wissens" hat ihr Wesen gezeitigt.

Dies ist nun für den, der weder Hegelianer noch Kantianer ist, der einzige Unterschied in der Beurteilung der beiden Richtungen: daß der *Kantianismus* uns die höchste „Fragestellung" geklärt hat, während uns *Hegel* den „Standpunkt" für die Ausführung bestimmt. Beide aber haben im übrigen das gleiche Schicksal; das entweder gottlos oder unwissenschaftlich ist ihre letzte Bestimmung. Denn wo Hegel das Absolute durch die Wissenschaft, diese durch jenes zerstörte, da hat der Kantianismus durch die Wissenschaft die einzelnen Sphären, jene durch diese paralysiert. Während daher bei Hegel die Disziplinen nur dadurch vom Panlogismus betroffen werden, daß das Absolute selbst einzelne Disziplin ist, wird vom Logismus der Kantianer das

---

er Gott, das Ethische, das sinnliche Sein, die [nach der Bedeutungsbestimmungslehre] in ihr vorkommen sollten, gar nicht in die Geltungssphäre gelangen läßt). Beide Widersprüche sind im tieferen Grunde ein einziger: Der Geltungsbegriff ist Grundbegriff, umfaßt also alles; *alle Werte gehören zur Geltungsphilosophie;* dagegen: die Geltungssphäre ist Einzelsphäre, und *alle Werte stehen außerhalb von ihr!*

Absolute nur dadurch erreicht, daß irgendeine der einzelnen Disziplinen als Disziplin des Absoluten vorkommt. Es ist so die *Dreiheit von Logik, Disziplinen, Absolutem,* in deren bindender Bestimmung das Rätsel alles Wissens seine Lösung zu erfahren hat. Hegel und Kantianismus haben beide fehlgeraten: Beide setzen das Einheitsmoment der Drei in die Logik und verfallen dadurch dem Logismus; sie unterscheiden sich, indem Hegel solchen Primat der Logik auf deren Stellung zum Absoluten, der Kantianismus auf die zu den Disziplinen gründete; daher verletzte Hegel die Rechte des Absoluten, der Kantianismus die der Disziplinen, so daß von Hegel das Absolute, die Disziplinen vom Kantianismus zur Vernichtung der Logik aufgereizt wurden. Das jeweils dritte Moment darin wurde daher bei beiden in verschiedener Weise getroffen: die Disziplinen wurden von Hegel positiv vergewaltigt, das Absolute vom Kantianismus negativ beiseite gesetzt; hierin kann der, welcher hinter die Kulissen des Denkens zu sehen versteht, bemerken, daß die Beziehung der Logik zum Absoluten und die derselben zu den Disziplinen eine verschiedene Bedeutung haben; d. h. daß die Stellung der Logik zu Gott den Primat hat über die Stellung der Logik zu den Disziplinen; das war bereits bei Hegel der Fall gewesen, jedoch war bei ihm das Verhältnis der Logik zum Absoluten ein Primats-, das der Logik zu den Disziplinen ein Koordinierungsverhältnis, während wir jetzt ahnen, daß wir es darin mit dem Kantianismus halten werden, daß wir die Stellung der Logik zum Absoluten als Koordinierungsverhältnis, die der Logik zu den Disziplinen als Primatsverhältnis nehmen, aber allerdings die kantianische Überordnung dieses Primatsverhältnis über jenes Koordinierungsverhältnis ablehnen werden. Beruht auf dieser Überordnung der Logismus der Kantianer, so beruht der Hegels auf dem Primatsverhältnis der Logik zum Absoluten; daher ist der kantianische Logismus ein Tat-Logismus, der Hegelsche ein Grundsatz-Logismus; dort ist man im Prinzip nicht logistisch, bei Hegel der Tat nach nicht (wenn man eben beim Kantianer das Prinzip von der Tat, bei Hegel die Tat vom Prinzip abstrakt ablöst). In jedem Falle ist das, was uns unter dem Namen einer Logik entgegentritt, irgendwie die Antizipation des Systems; was

man von Hegel gesagt hat: „Die Logik blieb das esoterische System und das System die exoterische Logik“*), gilt mutatis mutandis auch vom Kantianismus. Wenn wir uns *die Befreiung des Systems von der Vorherrschaft der Logik* zum Ziel gesetzt haben, so bekämpfen wir in ganz gleicher Weise Hegelianismus und Kantianismus; den *Primat der Logik* zu vernichten, wenden wir uns jetzt der Harmonisierung der Dreiheit: Logik, Disziplinen, Absolutes zu.

III

Es kann nicht an der Absicht liegen, überhaupt eine Systematik auszubauen, wenn eine Philosophie logistisch ausartet; denn der systemlose Kantianismus zeigt sich darin nicht besser als der systematische Hegel. Es liegt vielmehr an der ganzen Rang- und Einordnung, die bei der Betrachtung der logischen Fragen die „letzte Ursache“ ist. Und insofern kann man allerdings sagen, daß keine Philosophie systemlos ist, daß vielmehr das letzte Apriori, das Tat-Apriori in jeder Philosophie irgendein ordnender Gedanke ist, der die Sphären systematisch bindet. Der Interpret, der nicht weniger sich selber als die Vorgänger zu verstehen hat, muß auf die letzten Ordnungsvoraussetzungen zurückgehen, wenn er nicht Meinungen, Glaubungen und Passionen verfallen will. Allerdings ist nicht hier der Ort, um die lösenden und bindenden Kräfte, die Glauben und Skepsis in ständigem Wechsel mischen, in den Methoden der ordnenden Systematik aufzuzeigen; nicht hier der Ort, den Kinderwahn zu verscheuchen, der die systematische Wissenschaft in „Fesseln“ und „Ketten“ sieht; um so lieber mag ich davon schweigen als die Zeit mein stiller Bundesgenosse ist. Nur erinnern muß ich an dieses Bekannte, Allzubekannte, um zu sagen, was ich hier an diesem Orte tatsächlich will; daß ich ohne es zu rechtfertigen die systematischen Beziehungen als den Grund jeder einzelnen Philosophie nehme und so jetzt, nachdem ich sie auch in der systemlosen Philosophie des Kantianismus als die treibenden Kräfte nachgewiesen habe, mit und auf ihnen den eigenen Standpunkt aufzubauen gedenke.

*) *Schmid*, Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, 1858, 254.

Das Gesamtresultat der Entwicklung ist dies: die Logik ist vollkommen isoliert, vollständig für sich! Sie hat mit Gott und der Religion gebrochen und ist dadurch dem Menschen, dem sie in Gott nahe gestanden hatte, fremd geworden. Von der zugleich entabsolutierten und entanthropologisierten sind die beiden Mängel genommen, die ihr im System *Hegels* anhafteten: die Ineinssetzung von Philosophie und Gott, die Ineinssetzung von transzendentalem (philosophischem) und empirischem (menschlichem) Subjekt. Der Kantianer hat die Arbeit dieser Reinigung der philosophischen Atmosphäre vollbracht, hat sich aber damit selber überflüssig gemacht; die Zeit der bloßen Probleme ist vorbei, die der Lösungsversuche hat wieder eingesetzt. Jedoch diejenigen die lösen wollen haben das Erbteil jener zu wahren: Wir wissen jetzt, belehrt vom Kantianismus, daß auch die Theo-logie angewandte Logik ist, und daher, wie auch die Bande, die von der Wissenschaft zur absoluten Persönlichkeit laufen, sein mögen, die Logik scil. der Geist nie einfach als Gott gesetzt werden darf. Des weiteren hat man uns gezeigt, daß das Bewußtsein, das „da ist", dem wissenden Subjekt der Philosophie nicht näher stehe als die bewußtseinslose Natur, daß daher zwischen empirischem und philosophischem Subjekt keine Gattungs-, geschweige eine Bewußtseinsgemeinschaft bestehe*). Im Gegensatz dazu sieht der Hegelianismus darauf, ob etwas „Bewußtsein ist", glaubt ein solches dann näher dem absoluten Subjekt, als die Natur diesem

*) Daß der Kantianismus das Ins-Objekt-Rücken des Psychischen nicht soweit verfolgt hat, daß er die Lehre der Erkenntnis der Sinnenwelt für ein gewöhnliches Objekt der ewigen Forschung gehalten hätte, hat seinen Grund in der mangelnden Klarheit über die Rückwirkungen phänomenalistischer Realisationen auf den Erkenntnischarakter in objektiver Beziehung, Rückwirkungen, die alle Erkenntnis der Sinnenwelt mehr oder weniger mit sensualistischem Maßstabe bewertet erscheinen und so die Theorie der Erfahrung aufhören lassen, eine Theorie über Wahrheit und Erkennen zu sein (eine erste Ahnung s. *Rickert*, Zwei Wege usw., S. 225; unbekannt bei *Lask*, 188). Klar ausgesprochen ist die Aufhebung der Gattungsgemeinschaft zwischen empirischem und philosophischem Bewußtsein von mir (Kantstudien, 1909, 436), wo mir zwar bewußt war, wie anti-Hegel die Zerschneidung der Bewußtseine ist, wo ich aber nicht bemerkte, daß ich damit nur aussprach, was der Kantianismus schon immer gedacht hatte.

steht. Letztere ist daher für Hegel die einzige absolute Antithesis, gleichsam das Schmerzenskind seiner Panlogistik gewesen; und nicht nur seine Schüler und Gegner, wenn sie wie in der Tat häufig die Stellung der Logik in seinem System diskutierten, sondern schließlich auch er selber sahen den Geist-Gegensatz zur Natur noch unter dem alten Schema von äußerer Natur und menschlichem Bewußtsein; das „Hineingehen der Idee in die Wirklichkeit" wurde von Hegel, Hegelingen und Antihegelingen nicht anders als nach eben demjenigen Dualismus verstanden, der nachher im Neukantianismus zum positiven Prinzip gestempelt worden ist. Der Neukantianismus aber hat nun diesen Gegensatz von dem Fluch, der ihm anhing, die Philosophie bei ihrer Arbeit stören zu müssen, „erlöst", indem er die Idee der Reihe nach durch alle Wirklichkeiten hindurchführte, schließlich auch durch sich selber, und hierbei immer das Anderssein von Idee und Wirklichkeit im Sinne hatte. Die Beziehung von Logik und Philosophie ist jetzt gänzlich entmaterialisiert; weder Gott noch Mensch, weder Natur noch objektiver Geist kommen in ihr vor. Die vom Neukantianismus vollbrachte reine Herausarbeitung des abstrakten Logosbegriffes — von Lotze, Windelband, Rickert, Lask — ist das hohe Verdienst dieser Schule, das sie selbst mit ihrer durchgängigen Ablehnung eines absoluten Wissens weniger würdigen kann als der, welcher sie sonst bekämpft. Und nachdem uns der geschichtliche Gang gezwungen hat, den Lauf der Selbstauflösung des Kantianismus zu verfolgen, haben wir jetzt das Recht, uns ihm gleichsam anzuschließen, und die Pflicht, gegenüber denen, welche ihn nur wie ein notwendiges Übel gelten lassen wollen, auf den Gewinn zu pochen, den jene Verächter wohl gerne nutzen, ungerne aber denjenigen, welche ihn geschaffen haben, anrechnen mögen. Zur Selbsterkenntnis seines Wesens ist der Neukantianismus zwar nicht selber gelangt, aber durch Lask befähigt; dessen „Panarchie der logischen Form" spricht sein Wesen implicite aus. Die vollkommene Entmaterialisierung der Logik, die jene Erkenntnis des Neukantianismus gezeitigt hat, habe ich allerdings durch die verschiedensten Stationen hindurch *gegen ihn* durchkämpfen müssen. Denn um sich selber nutzen zu können, müßte der Kantianismus das Dualistische

seiner Denkweise, das ihn nicht aus dem dualen Unterscheiden, *nicht aus der Logik* herauskommen läßt, überwinden; dann würde er auch erkennen müssen, wie er selber uns von Hegel befreit hat und wie nun eine souveräne Stellungnahme zu Hegel — im Lernen und Verwerfen — möglich ist; wir gehen daher, wenn der Gegensatz von Hegel und dem Neukantianismus für uns seine Absolutheit verloren hat und die bedrückenden Gefühle, die man im Kantianismus Hegel gegenüber empfindet, vergangen sind, in gewissem Sinne in den Spuren der Kantianer selbst. Es kommt daher die kantianische Entmaterialisierung der Logik erst dann zur Wirksamkeit, wenn sie in die *Dreiheit von Logik, Disziplinen und Absolutem* eingestellt wird:

Nur wenn jeder dieser drei Grundfaktoren einer allgemeingültigen Systematik zu seinem vollen Rechte kommt, ist das System möglich geworden.

1. Der Grundfaktor *Logik* ist von sich selbst begründender Art; sein Inhalt die reinen Formen, die als Inhalte Inhalte ihrer selbst sind; das Prinzip der logischen Wissenschaft ist das „reine Selbstbewußtsein", durch welches deren Inhalte von allem Gegenständlichen abgeschieden werden. So absolut aber die Logik von allem Außerlogischen getrennt ist, so absolut ist sie auf alle Gegenstände anwendbar; denn indem sie für sich selber gilt, dieses Selber aber nur das Formale in eigener Person ist, gilt sie darin für das, was „nur" Form, daher „noch nicht" Gegenstand ist, d. h. trifft zwar die Gegenstände, aber nur hinsichtlich ihrer bloßen Form, gilt mithin für die bloße *Möglichkeit der Erkenntnis* der Gegenstände. Die rein innerlogisch durchgeführte Logik — *Formale Logik* in einem neuen Sinne des Wortes — hat in toto *transzendentallogische Bedeutung;* sie ist allanwendbar, ihr Herrschaftsbereich ohne Grenzen. Und zwar hat die transzendentallogische Bedeutung der Logik d. h. ihr *Grundlegungscharakter* sein Urbild daran, daß die formallogische Wissenschaft sich selbst transzendental-gegenständlich wirklich aufbaut. *Die tatsächliche Anwendung der Kategorie auf sich selbst ist der Grund für die mögliche Anwendung der Kategorie auf Objekte, ist mithin das Prinzip der Kategoriendeduktion.*

2. So aber beruht die transzendentallogische Bedeutung der

Logik, ihr Primat über alle Gegenstände, auf der Tatsache, daß die Logik selbst einer ihrer Gegenstände ist. Die systematische Stellung der Logik ist Grundlegungsstellung gewesen, schlägt jetzt darin um, daß die Logik nur einen einzelnen Gegenstandskreis umspannt, eine *einzelne Disziplin* ist. Denn nur insofern die Logik nicht mehr als eine einzelne Sphäre ausfüllt, ist ihr Inhalt unbedingt von allem Alogischen frei; die absolute Reinheit der Logik erfordert gerade selbst ihre schlechthinnige Einsphärenhaftigkeit. So haben die einzelnen *Disziplinen* aus sich das Prinzip der gegenständlichen Reinheit und wirken durch dieses als Grundfaktor der Systematik. Die in nichts durch Primatsverhältnisse gebrochene, gleichgeordnete Reihe der Disziplinen gewährleistet, daß die Gegenstände so gewußt werden, wie sie *an sich* sind. *In den Disziplinen ist alles in gegenseitiger Freiheit.* Jeder Primat würde hier als wahrheitsfeindlich zu bekämpfen sein. Durch die Disziplinen wäre dann aber überhaupt jeder Aufbau der Wissenschaft, jede systematische Einheitsmöglichkeit verhindert. Die Philosophie ist *sub specie Disziplinen absoluter Positivismus.* Gerade aber als solcher ist sie *wirkliche Erkenntnis,* so daß die logische Form de facto gerade zur Allanwendung gebracht ist.

3. So aber ist die *wirkliche Philosophie* immer die Versöhnerin des absolut logistischen und des absolut positivistischen Prinzips der Philosophie, setzt sich dadurch selber außerhalb des Gegensatzes der Logik und der Disziplinen und begründet sich selbst als eine *einzelne* Wirklichkeit. Indem so die Philosophie auch sich selbst innerhalb des Umkreises ihrer Gegenstände als einen Gegenstand hat, wird das absolut positivistische Prinzip, das Prinzip der gegenseitigen Freiheit, zur Anwendung auf die Philosophie selber gebracht: Das Ganze *als* Erkenntnis setzt sich selbst als Teil des Ganzen *als* Seienden und gibt durch solche Synthese der Disziplinenreihe mit dem seienden Ganzen der Reihe der Disziplinen den Abschluß, der die Reihe zum System formt. Die Vermehrung der Mannigfaltigkeiten, welche qua Disziplinen die Reihe der Erkenntnisse ins Abschlußlose kontinuiert, findet qua Philosophie der wirklichen Philosophie die stets bereite Einheit, durch welche die Reihe als Totalität ist. Die Möglichkeit des Systems beruht so darauf, daß die Philosophie sich selbst als

einen Teil des seienden Ganzen, d. h. des Absoluten begreift; das *Absolute* ist dann der *wahre Einheitspunkt aller Systembildung*, denn sogar die Tatsache der Geschichte der Philosophie ordnet es sich ein. *Indem die Philosophie, in deren eigener Wirklichkeit das endlos Mannigfaltige zur Einheit gebracht ist, sich selbst als Teil des von ihr zur Einheit gebrachten Mannigfaltigen begreift, hat diese Einheit, von welcher die wirkliche Philosophie mit erfaßt ist, den Mannigfaltigkeiten-Progressus des Erkennens in sich „aufgehoben", ist so darüber hinaus und macht somit das seiende Ganze oder Gott aus.*

In *Gott* also hat jedes den Sinn, der ihm zukommt, insofern es *ist;* auch Gott selbst, auch die Philosophie haben erst in Gott diesen in ihrem Sein gesetzten Sinn. In bezug auf seinen wahrhaften Sinn ist zwar alles streng „für sich", aber nur in Gott hat auch die Philosophie selbst ihren Sinn bekommen, so daß daher auch alles andere erst dadurch, daß die Philosophie und damit auch dieses alles andere in Gott seine Bestimmung erfährt, nicht mehr von einem, dessen Sinn noch nicht „für sich" geworden ist, gebrochen werden kann*). *So ist Gott oder das absolute Sein der „Sinn der Welt"; d. h. Gott ist sein eigener Sinn, ist Selbstzweck, und nur Er hat diese absolute Freiheit sich selbst Zweck zu sein.* Nicht ist irgendein Etwas der Sinngeber, auch nicht die Wahrheit hat absoluten Selbstzweck, sondern das ganze Sein als Ganzes. Der *Dualismus von Sein und Sinn*, der in der *Philosophie des 19. Jahrhunderts* bei Hegel wie bei den Neukantianern zugrunde liegt, ist beseitigt. Und allein in der Erkenntnis Gottes hat die Philosophie denjenigen Gegenstand, dessen Erkenntnis ihr die *Möglichkeit des Systems* gewährt. Die *Theologie* ist daher der *gegenständlich* grundlegende Teil der Philosophie; d. h. in der Theologie als *philosophischer Grundwissenschaft* haben wir diejenige Disziplin, von deren Isolierung die Systembildung und -ausführung nicht paralysiert werden kann, die vielmehr Mittelpunkt und Seele des ganzen Systems ist; und den *Primat der Logik*,

*) Bei Hegel ist die Philosophie noch nicht als in Gott eingegangen erkannt, weshalb bei ihm aller andere Sinn durch den speziellen Sinn Philosophie gebrochen wird.

den wir bei Hegel und den Kantianern finden und bekämpfen, ersetzen wir durch den *Primat der Theologie*, als dessen absolute Handlung ist, den Primat der Logik, wie er *für* die Wissenschaft besteht, auf Gott, auf den Primat der Theologie zurückzuführen.

Also tritt die innerlogische Bedeutung der Logik schlechthin zurück hinter die außerlogische; die Selbstzweckheit der absoluten Wissenschaft, welche ihr nicht für sie selber abgesprochen werden kann, ist wieder Mittel und steht im Dienste des Absoluten. Dann aber ist umgekehrt der reine Logos selbst Wirklichkeit geworden; sein Nichtsein, seine Vorwirklichkeit gilt nur im Verhältnis des Erkennens zu seinen Gegenständen; das Apriori der Wissenschaft — die reine Geltung — „ist nicht" — *für* die Wissenschaft; sie „ist" für die Wirklichkeit; denn nur das, was als es selber gilt, ist als es selber auch wirklich. Indem so die reine Geltung für die Wissenschaft nicht ist, ist die Wissenschaft selbst nur, insofern sie die Geltung nicht sein läßt; oder die Wissenschaft selbst ist nur „forschende" Wissenschaft. *Die „Ergebnisse" der Wissenschaft sind daher dieser selbst transzendent;* die Philosophie *verneint* sich selber, insofern sie sich *realisiert;* sie geht dann über in das Reich, wo auch die reine Geltung „ist", d. h. ins Reich der Wirklichkeit oder ins Reich Gottes. Das was dies und jenes *gilt*, das ist so die Art und Weise, wie es *wirklich* ist; die Wissenschaft, aus welcher diese Geltungen im Verlaufe der ewigen Zeit hervorgehen, erweist sich als das einzige wahre Werkzeug der Selbstschöpfung Gottes und die Gottheit als der einzige Zweck und Sinn alles dessen was ist.

Schluß*)

Es ist dem *Denken* Natur, sich selbst in den Gegenständen zu verneinen und seine Existenz gerade dadurch zu annullieren, daß

*) Es wird nicht ausbleiben, daß der Unterschied in der Darstellungsform des Schlusses von der bisherigen Form bemerkt wird. In der Tat ist zuzugeben, daß die Darstellung erst in den (auf sich sich selber bezogenen) Schlußworten die Form erhält, die ich für die sachgemäße halte; es liegt aber an dem propädeutischen Charakter der Schrift, daß die Form, die immer dem Inhalte nachfolgt, die geschliffene Härte nicht besitzt, die sie besitzen sollte.

es dieselbe im Erkennen des Gegenständlichen sich ihrer Bestimmung gemäß wirklich auswirken läßt. Das Denken an sich selbst ist so nur *Forschen,* das erst in seinem Resultat über den Status des Denkens hinausgeht, *das Denken sich selber transzendent* werden läßt und so durch die absolute Immanenz zwar hindurchgeht, dabei aber die Immanenz als sich selbst zur Transzendenz umsetzend erfährt. Das ist die Doppel-Dialektik der logischen Frage:

Im Erkennen *verneint* sich das Denken; es bleibt der Gegenstand.

Im Erkennen verneint sich das *Denken;* es bleibt das Erkenntnis.

Denken und Erkenntnis sind ebenso gegensätzlich als Denken und Gegenstand; aber die beiden Gegensätze heben sich auf, indem der Gegenstand und das Erkenntnis übereinstimmen. *Es ist also das Wesen der ewigen Wahrheit, den Gegensatz von Denken und Gegenstand dadurch zu überwinden, daß sie das Denken im Erkenntnis sich verneinen läßt.* In nichts also ist das Denken positives Prinzip der Gegenstände; im Gegenteil ist es das negative Prinzip, das indem es den Gegenstand auflöst, sich selber auflöst; das Wesen der Dialektik ist so die Selbstauflösung des Denkens; es schlägt sich nieder das „Aufgelöste", das Ergebnis. Das sich selbst Auflösen des Denkens bedeutet Lösen der Wahrheitsfrage. Indem so nur die wirkliche Erkenntnis wahrhaft „bleibt", diese aber selbst Gegenstand, weil dem Denken transzendent geworden, ist, so ist mit der Selbstauflösung des Denkens nicht nur das Denken, sondern auch die Selbstauflösung verschwunden; *die Dialektik ist Selbstverneinung:* Dialektik der Dialektik!

So erfährt *das dialektische Prinzip* wiederum eine vollkommen neue Deutung; damit daß es sich im Laufe der Geschichte der Philosophie in immer wechselndem und sich erneuerndem Lichte zeigen konnte, hat es sein dargetanes Wesen des Sichselbstauflösens tätig kundgegeben. Was bei Hegel das konkrete Prinzip der Gegenstände gewesen ist, ist uns Prinzip der Erkenntnis, allerdings auch dann konkretes Prinzip, aber nicht Prinzip der Gegenstände. So wenig Prinzip der Gegenstände, daß das dialektische

Prinzip gerade darin besteht, sich selber für die Gegenstände aufzuheben; es selbst — nicht der Philosoph — verneint, daß es Prinzip der Gegenstände sei.

So ist das Denken *für sich* dialektisch, *für die Gegenstände* absolute Bindung: nämlich *systematische Einordnung*. Die Dialektik hat, insofern ihr Wesen Selbstauflösung heißt, selbst ein „Ergebnis"; die Systematik ist die daraus, daß das Denken dialektisch ist, fließende Bestimmung. Dialektik und Systematik verhalten sich mithin zueinander wie Denken und Erkenntnis; *die Systematik ist das Einzige aus der Sphäre des Denkens, welches in die Sphäre des Erkenntnisses übergeht.* So sehen wir: Denken *wird* zum Wissen, Fragen zum Antworten; zwischen dem Denken, das sich im Übergang zum Erkenntnis selber aufhebt, und eben dem Erkenntnis besteht der Zusammenhang dieses *Werdens*. Der Begriff geht aus dem abstrakt-reflexiven Dasein in das konkret-gegenständliche über. Dieser Gegensatz und Übergang, dieses Werden offenbart sich als das Wesen der *Vernunft*, ist der *Geist*. Im Wissen *wird* das Denken überreflexiv. Der Geist ist das tätige Wesen, von dem das Denken aus dem selbstgesetzten Umkreis herausgeführt wird, zur Arbeit, zur Wissensschöpfung. Und so sehr das Wissen über das Denken hinaus ist, so sehr ist das (jeweilige) System der Philosophie über die Forschung (die Geschichte der Philosophie, aus der es resultiert) hinaus. Insofern aber das Wissen aus dem Denken *geworden ist, wird* es wieder zum Denken; d. h. die Ergebnisse werden der Kritik, erneutem Fragen unterstellt; das Denken oder die Dialektik zerstört die Einheit der selbstgefälligen Begriffe, zermürbt die Begriffsmasse und löst sie zu „vorurteilslosen" Atomen auf. Die Begriffe sind im *Fragen* auf sich selber bezogen, gehen daher wechselseitig zueinander über; aber indem ihre Einheiten dialektisiert sind (d. h. gegenseitig ineinander übergehen), sind sie den Gegenständen konform geworden und gerinnen im *Antworten* zu schlechthinnigen Einheiten.

Im Entwicklungsgang der Wissenschaft erweist sich somit das dialektische Prinzip als die treibende Kraft, welche im Lösen und Binden in ewiger Bewegung die Erkenntnis fördert. Die Fortschritte, die kraft der dialektischen Tätigkeit des Denkens

gemacht werden, wirken das „unklar" Gewußte zu scheiden, die „Gegenstände zu befreien", — die Schöpfung ewig fortzusetzen. Es vollendet sich die Welt außerhalb von Gott, mit ihr Gott selber; und die Wissenschaft synthetisiert in ihrer Geschichte das An-Sich-Gelten mit dem Gegenständlichen; die Synthese heißt Gott. Das In-Gott-Sein geht erst daraus hervor, daß alles außerhalb Gott erzeugt wird; der endlose Gang der Weltschöpfung, so ewig als die Zeit, ist in seinem einheitlichen Sinne die Erschaffung des In-Gott-Seins. Je tiefer das Licht der Wissenschaft dringt, um so weiter greift die Einheit des Seienden, um so stärker wachsen die Dinge in Gott hinein. Um so mehr gilt, daß die Welt „nicht von dieser Welt" ist.

Das *dialektische Prinzip* — der ewige Jude der Geschichte der Philosophie — ist uns das Tatprinzip der wirklichen Geschichte der Philosophie geworden; da ist es, sobald es als solches begriffen ist, allem Dogmatismus unbedingt tödlich. In dieser Auffassung kann es aber auch nicht mehr den Gegenstand eines Streites zwischen Hegel und Kantianismus abgeben. Denn die schöpferische Idee der Kantianer, ihr ihnen Liebstes und Wertvollstes, nämlich das Bewußtsein des *forschenden* Charakters der Philosophie, findet in der Dialektik nicht weniger als ihre Begründung. Die Dialektik andererseits ist, obwohl sie aus der Sphäre der Gegenstandstotalität verdrängt, ihr die Berechtigung die Weltfrage beantworten zu wollen entschieden bestritten ist, gerade durch das kantianische Selbstbewußtsein absoluter Skepsis neu begründet worden. So muß uns unsere Ansicht die wirklich durchgeführte Synthese von Hegel und Kantianismus bedeuten; d. h. wenn uns von dem gewonnenen Eigenstandpunkt der Streit des Neukantianismus gegen Hegel überwunden erscheint, so ist er eben auch erklärt und verständlicht; und dies gilt uns als die Selbstkontrolle für die Art und Weise, wie wir den historischen Gegensatz der beiden Philosophien zu synthetischer Deduktion benutzt haben, — als das Siegel, das wir auf die Begründung dessen drücken, was wir selber für richtig halten und vertreten. Jene beiden, selbst so Verschiedenen, sind uns die freundlichen Helfer unseres Werdens. Denn wir, die wir von künstlich-schola-

stischen Händen gebildet, von dem Blick souveräner Leere erweckt, jenen beiden Begleitern folgen, dem ewig sich Gleichen und dem ewig sich Wandelnden, wir die wir gewillt und von nichts gehemmt sind wahrhaft zu entstehen, das künstliche Gehäuse zu brechen, die eingeschlossene Flamme zu ergießen, haben bei diesem Gange den reinen Willen der beiden Führenden für uns,

> Sind zu dritt getragen von Einem Willen, —:
> „dreifach merkwürdger Geisterschritt".

Von demselben Verfasser erschienen früher:

Kritik der Psychologie als Wissenschaft.
Groß 8°. 1910. M. 6.40.
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Die Geschichte des Menschen unserer Zeit.
Lex. 8. 1911. M. 2.—.
Im Alpha-Omega Verlag in Heidelberg.

Die Eisenhüttentechnik und der deutsche Hüttenarbeiter.
8. 1906. M. 4.50.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger in Stuttgart.

Encyklopädie der Philosophie.

Mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnistheorie und Kategorienlehre.

Von D. Dr. **A. Dorner,**
o. Professor der Theologie an der Universität in Königsberg.

1910. 343 S. In starkem Karton. Preis M. 6.—.

Über die Grenzen der Gewißheit.

Von Dr. **Ernst Dürr,**
o. Professor der Philosophie an der Universität in Bern.

1903. VIII, 152 S. Preis M. 3.50.

Inhalt: Das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu den angrenzenden Wissenschaften. — Die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. — Die Berechtigung des Glaubens.

Das Bewußtsein der Außenwelt.

Grundlegung zu einer Erkenntnistheorie.

Von Dr. **Rudolf Eisler.**

1901. VI, 106 S. Preis M. 2.—.

Inhalt: Wahrnehmung und Empfindung. — Der Gegenstand der Wahrnehmung. — Die Kategorie der Dingheit. — Naiver und kritischer Realismus. — Die Gültigkeit der Kategorien. — Substanz, Kraft, Kausalität. — Bewußtsein und Sein.

Die reine Vernunftwissenschaft.

Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie.

Von Dr. **Karl Groos,**
o. Professor der Philosophie an der Universität in Gießen.

X, 187 S. Preis M. 3.—.

Der Pragmatismus.

Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands.

Von Dr. **Günther Jacoby,**
Privatdozent der Philosophie an der Universität in Kiel.

1909. 58 S. Preis M. 1.20.

Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt.

Von Dr. **Hermann Leser,**
a. o. Professor der Philosophie an der Universität in Erlangen.

1901. VI, 90 S. Preis M. 2.—.

Der Verfasser ist in die Schule Kants gegangen, insofern als er überall an dessen transzendentale Methode anknüpft. Er sucht aber das Werk Kants zu vertiefen und zu erweitern. Er sucht dies weniger durch eine wesentliche Abänderung der transzendentalen Methode selbst zu erreichen, sondern gleichsam nur durch eine Erweiterung des Arbeitsfeldes dieser Methode und durch eine Abänderung ihres Angriffspunktes . . . Die Schrift bildet eine wirklich lohnende Lektüre und kann zur Klärung der philosophischen Grundbegriffe nur beitragen.

Deutsche Literaturzeitung.

Die Philosophie Comtes.

Von **L. Lévy-Bruhl.** Übers. von Prof. Dr. **H. Molenaar.**

1902. VI, 288 S. Preis M. 6.—.

A. Comte, der größte französische Denker des 19. Jahrhunderts, ist von wahrhaft universaler, d. h. für die ganze Kulturmenschheit fruchtbarer Bedeutung geworden. Das beweist schon der gewaltige Einfluß, den er auf die drei wichtigsten englischen Philosophen des vorigen Jahrhunderts, auf Carlyle, J. St. Mill und Herbert Spencer ausgeübt hat. Das beweist auch die Verehrung, die ihm in den denkenden Kreisen der romanischen Völkerfamilie allenthalben entgegengebracht wird. Lévy-Bruhl liefert ein klares, kritisches Referat von Comtes eigentlicher Philosophie, die den originellsten, fruchtbarsten und lebensvollsten Teil seiner Philosophie ausmacht.

Über Christian Wolffs Ontologie.

Von Dr. **Hans Pichler.**

1910. 95 S. Preis M. 2.—.

Die Wolffsche Ontologie verdient eine Würdigung von seiten der Systematiker in der Kategorienlehre; vor allem anregend ist Wolffs durchdachte und klare Lehre von Substanz und Kausalität. In gleicher Weise wie das Interesse des Systematikers verdient die Ontologie das Interesse des Historikers. Es wird gezeigt, daß sie einerseits ein gutes Stück der Kantschen Transzendentalphilosophie enthält, und daß andererseits die Kantsche transzendentale Logik ein Stück Ontologie ist. Auch der Gegenstandstheorie Meinongs und der „Logik" Itelsons steht die Wolffsche Ontologie nahe.

Die transzendentale und die psychologische Methode.

Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik.

Von Dr. **Max F. Scheler,**

Privatdozent der Philosophie an der Universität in München.

184 S. Preis M. 4.—.

Kant und das Jahrhundert.

Gedächtnisrede zum 100jährigen Todestag.

Von Dr. **Richard Falckenberg,**

o. Professor der Philosophie an der Universität in Erlangen.

2. Aufl. 1907. 28 S. Preis M. —.60.

Auf der einen Seite beschreibt und beleuchtet Falckenberg die Hauptpunkte der Kantschen Philosophie, zumal seiner Ethik und Erkenntnistheorie, auf der anderen schildert er die verschlungenen Schicksale der Kantschen Erkenntnistheorie von Fichte bis zur Gegenwart. Das alles so einfach und klar, daß die Schrift geradezu eine kurze Einleitung in das Studium Kants genannt werden kann. *Frankfurter Zeitung.*

Psychologische Studien.

Von Dr. **Theodor Lipps,**

o. Professor der Philosophie an der Universität in München.

2., umgearb. u. erweit. Aufl. 1905. IV, 287 S. Preis geb. M. 6.—.

Inhalt: Der Raum der Gesichtswahrnehmung. S. 1—114. Das Wesen der musikalischen Konsonanz und Dissonanz. S. 115—230. Das psychische Relativitätsgesetz und das Webersche Gesetz. S. 231—287.

Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk.

Von Dr. **Raoul Richter,**

a. o. Professor der Philosophie an der Universität in Leipzig.

2., umgearbeitete u. vermehrte Aufl. 1909. VIII, 356 S. Preis geb. M. 6.—.

Das Buch erhält seinen spezifischen Charakter durch das von vornherein klar formulierte und konsequent durchgeführte Programm: Nietzsche im strengsten Sinne des Worts philosophiegeschichtlich zu behandeln, also im Gegensatz zu allen kulturgeschichtlichen, psychologischen und pathographischen Darstellungen zum Verständnis des logischen Gedankengehalts seiner Lehre zu führen, die von ihm aufgeworfenen Probleme auf die Richtigkeit der Fragestellung, die von ihm gegebenen Lösungen auf ihre innere Möglichkeit hin zu prüfen, kurz: Nietzsches Denken als ein philosophisches Bemühen um philosophische Probleme ernst zu nehmen. Daß ein solches Buch in unserer Literatur über Nietzsche — man darf sagen eine Notwendigkeit ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden. *Archiv für Psychologie.*

Zur Wiedergeburt des Idealismus.

Philosophische Studien.

Von Dr. **Ferd. Jak. Schmidt.**

Direktor der Margaretenschule in Berlin.

VIII, 325 S. gr. 8°. 1908. Preis M. 6.—, geb. M. 7.—.

Aus dem Inhalt: Kapitalismus und Protestantismus. Der mittelalterliche Charakter des kirchlichen Protestantismus. Der theologische Positivismus. Adolf Harnack und die Wiederbelebung der spekulativen Forschung. Das Erlebnis und die Dichtung. Goethe und das Altertum. Kant-Orthodoxie. Kant und die spekulative Mathematik. Die Philosophie auf den höheren Schulen. Die Frauenbildung und das klassische Altertum.

Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe.

Dritte Neubearbeitung.

Von Stadtschulrat Dr. **C. Michaëlis.**

1911. VIII, 1124 S. Preis brosch. M. 12.50, geb. M. 14.—.

In immer kürzeren Zwischenräumen folgen sich die Auflagen des altbewährten Kirchnerschen Wörterbuchs, von dem nunmehr schon die sechste Auflage vorliegt. Gleich ihren zwei Vorgängern wurde auch diese Neubearbeitung von Herrn Stadtschulrat Dr. Michaëlis in Berlin besorgt, der das Werk nunmehr, der einstimmigen Aufforderung der Kritik folgend, einer durchgreifenden Umarbeitung unterzogen hat. In welchem Umfang diese erfolgt ist, geht schon daraus hervor, daß das Buch jetzt über 70 Bogen, statt der bisherigen 45 Bogen, enthält. Von dem alten Kirchnerschen Text ist wohl nicht mehr viel stehengeblieben — überall mußte er den Ergebnissen der neuesten Forschung Platz machen und den erhöhten Ansprüchen unseres an der Philosophie um so viel stärker interessierten Zeitalters nachgeben.

Philosophie-geschichtliches Lexikon.

Historisch-biographisches Handwörterbuch der Geschichte der Philosophie.

Von **Ludwig Noack.**

XXII, 936 S. Preis M. 12.—.

Einführung in die Erkenntnistheorie.

Von Dr. **August Messer,**
a. o. Professor der Philosophie an der Universität in Gießen.

1909. Preis geb. M. 3.—.

Das ist die beste einführende Schrift in die Erkenntnistheorie, die Ref. kennt. Sie zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie trotz des kleinen Umfanges eine Anschauung erweckt von der Fülle der Probleme, die der Erkenntnistheorie erwachsen; ferner daß sie stets auf die richtige Problemstellung hinweist; endlich ragt sie noch durch große Klarheit und Übersichtlichkeit hervor.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.

Grundlinien der Psychologie.

Von Dr. **Stephan Witasek,**
a. o. Professor der Philosophie an der Universität in Graz.

1908. Preis geb. M. 3.50.

Was Witasek bietet, ist so gefaßt, daß niemand sein Buch ohne Gewinn aus der Hand legen wird. Der Stil ist einfach und durchsichtig, die erläuternden Beispiele sind anschaulich und belebend, neue Begriffe werden so erklärt, daß auch der Laie bei einiger Aufmerksamkeit gut folgen kann. Besonders wohltuend ist die Präzision, mit der überall zwischen gesicherten Erkenntnissen und vorläufigen Hypothesen unterschieden wird. Alles in allem: ein tüchtiges Buch, dem auch wegen seines ungemein billigen Preises weiteste Verbreitung zu gönnen ist.

Christliche Welt.

Die Einteilung des Werkes ist ganz trefflich, die Schreibart klar. Es bietet die neuesten Forschungsergebnisse und ist wahrscheinlich der beste und vollständigste Grundriß dieser Wissenschaft, den wir zurzeit besitzen.

Nature (London).

Geschichte der Philosophie.

Von Professor Dr. **Karl Vorländer.**

I. Bd.: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit.
II. Bd.: Philosophie der Neuzeit.

3. Aufl. 1911. Preis geb. M. 10.—.

Vorländers Buch reizt geradezu zum Studium. Die gediegene Art, in der er das historische mit dem systematischen Element zu vereinigen verstanden hat, macht das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie „Beflissenen".

Kant-Studien.

Platos Ideenlehre.

Eine Einführung in den Idealismus.

Von Dr. **Paul Natorp.**
o. Professor der Philosophie an der Universität in Marburg.

1903. VIII, 474 S. Preis geb. M. 8.70.

Ein Werk, das in den hellsten Vordergrund philosophischen Interesses gehört, eins der bedeutsamsten der Philosophiegeschichte überhaupt, wie in den letzten Jahrzehnten nur sehr, sehr wenige erschienen sind von ähnlich zentralem Interesse, ähnlicher wissenschaftlicher Intensität, Energie und Kühnheit! Eine völlige Neuauffassung Platos! Ein kraftvolles Werk aus einem Guß und eigener Kraft! . . . In Summa: Dies Werk zieht an dem früheren Plato eine neue Seite hervor und stellt den späteren Plato (vom Parmenides an) zum ersten Male ins volle, helle, rechte Licht; aber wie in der Renaissance führt hier der historische Kampf für Plato gegen Aristoteles in heute nötigster tiefster Selbstbesinnung zur Lebensfrage der Philosophie, der Wissenschaft, der Erziehung. Soll die Wissenschaft mit dem Realismus noch mehr herabsinken zur Beschreibung und nicht wieder Methode werden? So verstehe ich's. In diesem Sinne ist dies Buch eine Erziehung zum Idealismus. In diesem Sinne hat es Plato im Innersten verstanden.

Karl Joël in der „Deutschen Literaturzeitung".

Kant — Schiller — Goethe.

Gesammelte Aufsätze.

Von Professor Dr. **Karl Vorländer.**

1907. XIV, 294 S. Preis geb. M. 6.—.

Der Skeptizismus in der Philosophie.

Von Dr. **Raoul Richter,**
a. o. Professor der Philosophie an der Universität in Leipzig.

2 Bände. Bd. 1: 1904. XXIV, 303 u. 61 S. Preis M 6.—, geb. M. 7.50.
Bd. 2: 1908. VI, 529 u. 55 S. Preis M. 8.50, geb. M. 10.—.

Ein gutes Buch über den Skeptizismus war wirklich ein Bedürfnis . . . Den skeptischen Geist zu bannen, einzufangen und dem eigenen Werke dienstbar zu machen, das ist den berufsmäßigen Geschichtschreibern der Philosophie niemals gelungen. Und für eine besonders großzügige Darstellung schien der Geist des Skeptizismus nicht geeignet, schien zu weit oder zu gefährlich. — So wäre das Buch von Raoul Richter willkommen zu heißen, auch wenn es weniger gut geschrieben wäre. Der vorliegende erste Band ist, wenigstens in seinem historischen Teile, in der Geschichte und Darstellung des griechischen Skeptizismus, vorzüglich gelungen. Der Verfasser ist gründlich und verirrt sich doch niemals in überflüssigen Untersuchungen. Die Träger des skeptischen Gedankens werden auseinandergehalten, treten womöglich als Persönlichkeiten auf; was jedoch an Kühnheit und Scharfsinn der antiken Skepsis gemeinsam ist, wird darüber nicht übersehen, wird energisch zusammengehalten und klar aus den oft lästigen logischen Schulspielereien herausgeschält. *Fritz Mauthner im Berliner Tageblatt.*

Der griechische Skeptizismus hat auf deutschem Boden noch niemals eine so energische und — sagen wir es gleich — im ganzen treffliche Darstellung und Beurteilung erfahren. Richter nimmt ihn ernst und weiß, obwohl keineswegs blind für seine Schwächen, Plattheiten und Naivitäten, die ihm innewohnende philosophische Kraft und seine bahnbrechende Bedeutung für die Probleme der Erkenntnistheorie klar herauszustellen.

Wochenschrift für klassische Philologie.

Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie.

Von Dr. **Rudolf Eucken,**
o. Professor der Philosophie an der Universität in Jena.

2., erweiterte Aufl. 1906. VI, 196 S. Preis M. 3.60, geb. M. 4.50.

Für die Lebensarbeit Euckens bedeutet das vorliegende Buch den ersten Versuch, die Gedanken zu entwickeln, welche sich aus den Grundvoraussetzungen seiner Lehre für die Geschichte der Philosophie ergeben. Dabei wird dem Leser zugleich eine Fülle interessanten begriffsgeschichtlichen Materials übermittelt, ohne ihn jedoch in Einzelheiten zu sehr zu verstricken; denn Eucken versteht meisterhaft alles Nebensächliche rechtzeitig absinken zu lassen und den Leser auf eine Höhe des Ausblicks zu führen, von der aus nur noch die großen Linien der Probleme sichtbar sind, bis auch sie im Unendlichen zu verzittern scheinen. *Frankfurter Zeitung.*

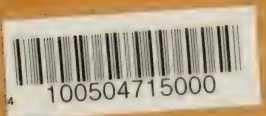
iversity of Toronto Robarts
CheckOut Receipt

25/02/05
10:38 pm

e Parteiung der Philosophie : Studien
egel und die Kantianer
te: 11/3/2005,23:59

Please retain this receipt
or renewals call 416-978-8450

Have a great day!



Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Philosophische Bibliothek.

Sammlung der Hauptwerke der Philosophie aller Zeiten.

Aristoteles — Berkeley — Bruno — Cicero — Condillac — Descartes — Fichte — Goethe — Grotius — Hegel — Herder — Humboldt — Hume — Julianus Apostata — Kant — La Mettrie — Leibniz — Lessing — Locke — Plato — Schelling — Schiller — Schleiermacher — Scotus Erigena — Sextus Empiricus — Shaftesbury — Spinoza — Wolff.

Man verlange von der Verlagshandlung den ausführlichen Katalog, der umsonst und postfrei versandt wird.

Die Philosophische Bibliothek ist ein wirklich wundervolles Werkzeug für Forschung und für Kultur, um das alle Nationen, in denen der Geschmack an den tiefsten Problemen des Geistes vorhanden oder im Erwachen ist, Deutschland beneiden müssen. *La Cultura (Rom).*

Immanuel Kant. Sämtliche Werke.

Herausgegeben von

K. Vorländer, O. Buek, O. Gedan, W. Kinkel, J. H. v. Kirchmann, F. M. Schiele, Th. Valentiner u. a.

Preis in 9 Liebhaberbänden gebunden 60 M.

Die Ausgabe der Philosophischen Bibliothek ist die einzige Ausgabe von Kants Sämtlichen Werken, die zurzeit vollständig im Buchhandel zu haben ist. Sie bietet nicht nur einen philologisch genauen Abdruck der Texte, sondern erleichtert auch die Lektüre durch Anmerkungen, ausgezeichnete Sachregister und durch die Einleitungen der berufensten Kantforscher.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke.

Herausgegeben von **Georg Lasson.**

Bisher erschienen: Encyclopädie (1905) — Phänomenologie (1907) — Rechtsphilosophie (1911).

Preis geb.: M. 4.20 bezw. M. 6.— bezw. M. 6.—.

Diese neue Hegelausgabe strebt nicht danach, in kurzer Zeit Vollständigkeit zu erzielen, sondern sucht ihre Bedeutung darin, durch die kritische, auf die Quellen zurückgehende Textgestaltung und durch die vortrefflichen über den Rahmen des an solcher Stelle zu Erwartenden weit hinausgehenden Einleitungen Georg Lassons der immer kräftiger einsetzenden Hegelforschung eine neue, sichere Grundlage zu schaffen.

Auguste Comte. Die positive Philosophie.

Im Auszuge von **Jules Rig,** deutsch von **J. H. v. Kirchmann.**

2 Bde. in Groß 8°. M. 16.—.

René Descartes. Philosophische Werke.

Herausgegeben von **Artur Buchenau** und **J. H. von Kirchmann.**

Preis in 4 Liebhaberbänden M. 14.—.

Diese reichhaltigste deutsche Ausgabe Descartes' erhält einen besondern Wert dadurch, daß die Erklärungen zu seinem Hauptwerk, den Meditationen, aus Descartes' eigenem Briefwechsel und aus Auseinandersetzungen mit seinen Zeitgenossen stammen, so daß Descartes sich hier seinen eigenen Kommentar geschrieben hat.

G. W. Leibniz. Philosophische Werke.

Herausgegeben von

A. Buchenau, E. Cassirer. J. H. v. Kirchmann, C. Schaarschmidt.

Preis in 4 Liebhaberbänden gebunden M. 24.—.

Diese vierbändige Leibniz-Ausgabe ist die einzige, die in handlichem Umfang ein Gesamtbild der Weltanschauung dieses Philosophen gibt, der für die Grundlegung der Probleme wissenschaftlicher Forschung noch heute maßgebend ist. Wer um die philosophische Begründung der Physik oder der Biologie sich bemüht, wer Geschichte, Ethik oder Religionsphilosophie durchdenkt, oder wer nach einer strengeren und tieferen Gestaltung der logischen und mathematischen Prinzipienlehre strebt, muß auf Leibniz zurückgreifen.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKE

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRAR

B
2948
E3
1911
c.1
ROBA